EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN

La angustia de ABRAHAM

Los orígenes culturales del islam

ALMUZARA

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN (Ciudad Real, 1965), es Profesor Titular de Pensamiento Árabe e Islámico en la Universidad de Sevilla. Ha sido profesor invitado en las universidades de Ammán, El Cairo y Damasco, fue también investigador libre en la London School of Economics y en la Universidad de Lovaina. Arabista e islamólogo, entre sus principales monografías destacan lecturas estratégicas —*Diálogo Euro-Árabe*, publicado por el Ministerio de Asuntos Exteriores—, visiones literarias —*Salvaciones Orientales*— o traducciones comentadas —*El Modernismo islámico*, así como *Islam, ética y política*—. En 2002 obtuvo el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por una lectura cultural del mundo coránico: *La Palabra Descendida*. En la actualidad preside la Fundación Gordión, centrada en la localización y análisis de las tierras intermedias entre Oriente y Occidente. En 2006 publicó en Almuzara su *Historia General de al Ándalus*, que ha alcanzado las tres ediciones y se ha convertido en una referencia obligada en su temática.

Diseño de cubierta basado en la obra de Josef Molnár, *La partida de Abderam* (1850).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN

La angustia de Abraham

Los orígenes culturales del islam

ALMUZARA
2013

© Emilio González Ferrín, 2013
© Editorial Almuzara, s.l., 2013

Primera edición: marzo de 2013

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.»

Colección Historia
Editorial Almuzara
Director editorial: Antonio E. Cuesta López
Editor: David González Romero
www.editorialalmuzara.com
pedidos@editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

Maquetación y corrección: Deculturas, S. Coop. And.
Imprime: Lince Artes Gráficas

I. S.B.N: 978-84-15828-08-2
Depósito Legal: Co-449-2013
Ibic: HRH; HRAX; HRAB

Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

ÍNDICE

0. Mapa previo 9

1. *Espacio Resuelto* 13

2. Todo está desde siempre 21

3. Los mapas y el tesoro 29

4. Platón, Aristóteles y el caballo 45

5. La angustia de Abraham 53

6. La hipótesis de un Dios 61

7. Las narraciones *hidráulicas* 75

8. El sincretismo aqueménida 87

9. Así habló Zoroastro 93

10. *El mar, el mar* 105

11. Mitología y mitografía 115

12. Nombrando dioses 129

13. El entusiasmo griego 145

14. El pueblo de Judá 155

15. Deuteronomismo 169

16. El comercio de almas 187

17. El *barrio Delta* de Alejandría 197

18. El hombre de dios –*theios aner* 217

19. Sinfonías 225
20. Alexámeno adora a su dios 235
21. El sofista crucificado 253
22. La viña de Yavné 269
23. La *otra Capilla Sixtina* 287
24. El sueño de Jerónimo 311
25. Los pecados de Calcedonia 331
26. *31 de julio de 762* 357
27. La lengua de Mutanabbi 381
28. Letra y música 405
29. Las polis arabizadas 419
30. La *Antigüedad Tardía islámica* 435
31. La tabla guardada 449
32. El tiempo que nos queda 463
33. Epílogo 467
34. Bibliografía 479

0. MAPA PREVIO

La historia de la cultura es realmente
la historia de la contracultura hecha con retraso.
Porque las sucesivas ortodoxias, poco creadoras
—la ortodoxia no crea, sino que diseca lo creado—
han ido tomando préstamos retardados a la heterodoxia.
[…] Lo que no es contracultura es pedagogía.

(Umbral 1976:60)

Todo escolasticismo
es la degradación de un saber en mera terminología

José Ortega y Gasset (García Gómez 2001:17)

Este ensayo se explica a sí mismo sobre la marcha y acaba deteniéndose en un denso epílogo que ubica conceptualmente el sentido de tal recorrido. Hasta allá se han aplazado explicaciones sobre inquietudes intelectuales y agradecimientos. Sólo nos reservamos para este escaso mapa previo la localización de unas mínimas coordenadas:

1. Abraham es el referente mítico fundacional de al menos tres sistemas religiosos. Abraham aparece como *Ibrahim* en el Corán y en la mayor parte de las versiones árabes del Antiguo Testamento. En el título de estas páginas traemos a colación la célebre imagen de Kierkegaard —*la angustia de Abraham*— para podarla de excepcionalidad pretendiendo dos cosas: en primer lugar, considerar en su justa medida el papel de los supuestos

fundadores de sistemas religiosos; es decir, dejar de considerarlos. En segundo lugar, navegar por la evolución de las ideas religiosas abrahámicas medio-orientales trazando en el horizonte el surgimiento de su natural arabización: el islam.

2. Partimos de que la compartimentación de los sistemas religiosos llamados abrahámicos —judaísmo, cristianismo e islam— es convencional y arbitraria, al igual que sus fechas fundacionales o la pretensión de constituir tres sistemas individualizados en torno a sendas ortodoxias, separándose de ese modo entre ellos así como entre cada cual y sus pretendidas heterodoxias. Bien está admitir la asumida separación voluntaria entre esos sistemas, pero ni pueden estudiarse por separado —ni ninguno de ellos, ni los tres sin sus heterodoxias—, ni existen tal y como hoy los reconoceríamos hasta al menos la Edad Media, ni cuanto se pretende hoy representativo de cada cual es todo cuanto cada cual ha producido a lo largo de la historia.
3. Como explicamos al final, la idea motriz de estas páginas es sustituir el concepto mítico de *transmisión textual* por el de evolución en la historia de esos sistemas religiosos. No por excentricidad, sino proponiendo un cambio de paradigma que posibilite un estudio racional y científico del hecho religioso en la historia. Un estudio actualizable después en mil y un aspectos, pero al menos equidistante por una vez del integrismo ateo y del gnosticismo *new-age*.
4. El dogma y la ortodoxia se presentan siempre avalados por la tradición, pero son en realidad innovaciones o al menos selecciones aislantes, discriminatorias de gran parte de esa tradición. En esa larga evolución compartida y simbiótica de tantos posibles judaísmos, cristianismos e islames, se han forjado unas determinadas ortodoxias mediante el proceso recurrente definible como *continuidad retroactiva* que barajaremos en todo momento. En realidad, es cuanto en el mundo cinematográfico y literario se denomina *precuela*. Las ortodoxias, así, aparecerán como un constructo, una novedad impositiva; una victoria sobre opciones igualmente válidas, no un canon original salvaguardado. La cuestión es —siempre— *quién manda aquí*, a lo que se amolda después el *quién está más cerca* de una mítica fuente exclusiva de verdad, que después administrarán los weberianos *monopolizadore de verdades absolutas*. Así, en la invención de una

tradición, será esencial administrar la llamada *autoridad discursiva* sobre la que germinará la verdad (Briggs 1996:435).

5. El objetivo final de este ensayo es desmitificar el carácter adánico de esos tres sistemas religiosos, relativizar sus exclusivismos genésicos, y ocasionalmente reubicar al islam en un largo proceso evolutivo de ideas religiosas ambiguas y humanas. Con ello pretendemos seguir rompiendo el mito de una aparición extraña, alienígena, invasiva y alteradora del islam en la historia del Mediterráneo, sentido final del recorrido evolutivo de estas páginas.
6. Con ser éste un ensayo sobre religiones comparadas, tal comparación es inducida porque se hará muy especial hincapié en las circunstancias históricas que vieron nacer al sistema cultural del Islam, la seria consideración de una etapa porosa definible como *Antigüedad Tardía islámica* en tanto que evidente subida de marea cultural relacionada con la lengua y cultura árabe, en primer término. En puridad, es éste un ensayo sobre los orígenes del islam, desde el convencimiento de que para hacerse una idea de éstos se necesita comprender el amplísimo desarrollo de los sistemas abrahámicos y viceversa, que *aquellos que estudian las tradiciones marginales cristianas y judías en los siglos VI y VII se vienen dando cuenta recientemente de que el periodo formativo del islam es también para ellos una mina de oro* (Lourié 2012:xvii)

Porque la naturalidad a la hora de percibir lo islámico se alcanzará socialmente tras comprender los lentos mecanismos de constitución de su sistema cultural, la naturalidad de su existencia, la cercanía de su evolución, la necesidad de tratarlo en las fuentes culturales de Occidente y Oriente. Sólo después de esa lectura historiológica se comprenderá lo islámico como efecto, y no como causa de una extraña y convulsa época de continua referencia mítica desde el presente. Por cierto, esto es un ensayo. No es una *Historia* sino su comentario; su guarnición.

1. ESPACIO RESUELTO

Es precisamente el discurso
lo que hace del ser humano un ser único.

Hanna Arendt (2005:31).

1

Las religiones son siempre filológicas, incluso *hiero-lógicas*; elevan a rango divino determinados devenires gramaticales (Beuchot-Arenas 2008:159) y tratan de interpretar sistemática y alfabéticamente algo onírico: el sueño de Dios. Lo decimos en muchos sentidos y grados posibles: cuanto creemos que un dios podría soñar, el modo en que podemos soñar a ese dios, o incluso la forma en que soñamos con serlo o que alguien lo haya sido. En cuanto a los grados de este mundo onírico, las religiones abarcan desde el sueño humano de un dios desmedido, hasta el logro de su conquista, emulación, anulación o muerte. El creativo sueño divino de un ritmo uniforme de las cosas, o bien la pesadilla: el sueño inestable, la sospecha electrizante de un mal funcionamiento en lo creado. Porque generalmente los sistemas religiosos vuelcan interpretaciones holísticas —completas y solidarias— de las cosas del mundo y la historia, partiendo siempre de un arranque creativo —creador—: el surgimiento voluntario de todo partiendo desde la nada. El creacionismo, parto indoloro del tiempo en marcha y la más socorrida de las explicaciones irracionales.

Estas páginas, son un ensayo sobre la relación de las palabras, de unas palabras determinadas —textos—, y la constitución de cuanto entendemos como sistema religioso partiendo del convencimiento de

una construcción progresiva, a la medida de los tiempos. Porque hay mucho de bricolaje en la interpretación del mundo que ofrecen los sistemas religiosos. Como partimos de que su constitución es un proceso de montaje e instalación, pasaremos a tener en cuenta el tiempo, la historia, y así introducimos la primera cuña de nuestra tesis: el paso de los siglos es el elemento ineludible en cuanto hoy percibimos como religiones, pero que en realidad son sistemas religiosos. Y la diferencia entre ambos es esencial: la religión no es el sistema religioso. Aquella es mucho más rica, flexible, y creativa que éste, pero éste es la forma visible de aquella. Por muchas notas que contengan las partituras que deben ejecutarse, hay mucha más música, infinitamente más, en los márgenes de esas partituras. Pero también parece evidenciarse que la mayor parte de la gente necesita partituras para no perderse en la interpretación de esos sueños musicales.

En estas páginas, nos interesa muy especialmente la constitución de los sistemas religiosos, entendida como acto humano, colectivo y sobre la marcha, mucho después de cuanto tales sistemas narran sobre sí mismos o cuanto fijan sobre sus propios orígenes míticos. El concepto motor de nuestras líneas es la *continuidad retroactiva*, el modo en que se moldea el pasado a beneficio de inventario futuro redactando unas *precuelas* textuales a la altura de nuestras expectativas actuales. Nos ocupa ese proceso de fijación y diferenciación que pretende presentarse como custodio de la verdad absoluta; peligrosa ilusión, mitificadora de los orígenes, despreciativa con lo supuestamente ajeno. Y nos interesan principalmente tres sistemas religiosos, por más que otros aparezcan alrededor. Así, nuestro objeto de reflexión se centra en la fijación de los sistemas religiosos abrahámicos: judaísmo, cristianismo e islam, así como sus textos fundacionales y el paso del tiempo. Nos interesa muy especialmente el islam como desembocadura de todo lo anterior, y de ahí que islamicemos en gran medida la brújula narrativa de estas líneas, partiendo de ese guiño inicial desde el título.

Por lo general, trataremos de conjurar el modo en que la visión creacionista clásica contempla una curiosa ucronía —ausencia de tiempo— en la relación entre una pretendida revelación —palabras dadas— y un presente continuo de conciencia colectiva. Trataremos de mostrar unas religiones que no arrancan con biografías de pretendidos fundadores, presentándose —por fin— como algo humano.

2

Este ensayo nace con voluntad cuestionadora; por lo mismo, de algún modo contestataria por imperativo etimológico. Puede que *contra-cultural* como reacción voluntaria ante una convención culturalista, una especie de *pacto de caballeros* que ensombrece y aleja toda posibilidad de esclarecer el modo —natural y humano, por más que trascendente— en que los tres sistemas religiosos aludidos se presentan ante la historia.

Ese *pacto* se basa, precisamente, en no cuestionar una serie de presupuestos tales como la diferencia originaria entre religión, ciencia y filosofía, en mantener la farsa de una dicotomía entre Oriente y Occidente, tradición y modernidad, la fecha en que surgió cada sistema religioso, su origen profético, el carácter de *fuente primaria* atribuido a los llamados *textos fundacionales*, la relación entre los sistemas religiosos y los jurídicos, entre aquellos y las costumbres sociales, etcétera. Así que cuestionaremos esos presupuestos por ser el gran constructo fundamentado en tal *pacto,* habiendo alcanzado en los últimos tiempos un carácter absolutamente demencial por cuanto viene a considerarse a los sistemas religiosos como inamovibles identidades colectivas, sujetos de la historia, en contradicción con cuanto, precisamente, nos ofrece la propia historia acerca de cómo se forjaron tales sistemas: confusión, mescolanza, adaptabilidad, apego al poder o militancia a contra-corriente, etcétera.

Pero los custodios de la dogmática en cada sistema religioso se erigen en los dueños de la interpretación de sus textos, en tanto éstos pasan a crear una determinada percepción de la historia. Y lo interesante del citado *pacto de caballeros* estriba en que, salvaguardada la posibilidad de verdades absolutas comunitarias por la exclusiva de cada sistema religioso, delegado —relegado— al interior de cada sistema la *versión oficial* sobre cada elemento constitutivo del mismo —datación de textos, biografías de fundadores, constitución dogmática, posibilidad de exclusión y ostracismo de personajes o corrientes incómodas—, resulta que ante el gran público se brinda la remota posibilidad de un algo semejante al diálogo entre ellos.

3

Nuestro recorrido no parte de puertos propios, no atraviesa mundos ajenos ni se presenta como historia de las religiones. Son legión ya los manuales que ofrecen una historia de las ideas religiosas compartimentadas —de un modo estanco— y desarrolladas como si se tratase de un código de circulación. Con alegorías mitológicas tomadas por partidas de nacimiento; simbología poética asumida como transcripción textual.

Nos conciernen las encrucijadas de sistematización, la zona gris previa, siempre negada, barrida de los annales. Y nos mueve principalmente un ramillete de hipótesis relacionado con la constitución de cada sistema religioso. El presupuesto inicial se basa en dos conceptos: el primero tomado de la biología —epigénesis—, el segundo es un imperativo evolutivo: la natural indefinición ambiental diacrónica. Con la epigénesis se alude a que todo surge *de* un contexto, y no ya meramente en él. Con la natural indefinición aludiremos a los largos procesos de ambiguas y porosas fronteras, de tierra compartida, luz semejante e indiferenciada que ha acompañado a la historia de las ideas religiosas hasta el rechazo voluntario —voluntarioso— a toda ambigüedad y zona gris. Todo cuanto se defina claramente lo hará siempre *a posteriori* y por exclusión frente a algo partiendo de sustratos comunes; por querer dejar de ser igual que el resto. La ortodoxia es siempre una innovación, por más que después se vista de tradición. De nuevo: la ortodoxia siempre se codifica en continuidad retroactiva, pasando a constituir una suerte de *retroalimentación dogmática*.

4

En ese sentido, nos interesa resaltar que es ésta una *relación crítica de la sistematización;* un intento de reubicación historiológica, *historia cultural* o *semántica de los tiempos históricos*; que la cosa ha recibido diferentes nombres (Giménez de Aragón 2007:12). Y por lo tanto nos ocuparemos de algunos temas que llevan demasiado tiempo chirriando y que enunciamos para balizar el terreno que pretendemos ocupar:

Las fuentes culturales del pensamiento filosófico y el religioso son las mismas, en gran medida procedentes de Oriente. La catalogación de *occidental* para el llamado pensamiento griego es una imposición eurocéntrica. La división entre Oriente y Occidente emana de la

misma imposición: ¿qué hacemos con los órficos, el neoplatonismo, el mundo bizantino…? ¿realmente hay quien afirme, sin asomo de rubor, que son fuentes occidentales?

La base fundamental de los monoteísmos conocidos es la tradición irania, en un primer estadio denominable mazdeísta o zoroastriana. El etiquetado de *dualismo* con que siempre se despacha a lo antiguo iranio tiende a desprestigiar tal fuente cultural. Este *despacho* llegará hasta el menosprecio de lo maniqueo y gnóstico en general en torno a los años 300-400 de nuestra era.

Todo ese pensamiento oriental, indo-iranio, se acaba desligando del viejo concepto de *un territorio, una religión*. Se hace universalista con el helenismo, se funde y confunde con la filosofía —destaquemos el neoplatonismo alejandrino—, y se constituye en fuente cultural motora de los tres sistemas religiosos que nos ocupan, sin que sea tan sencillo decir cual de los tres fue el primero, dado que todos se definen no ya sobre la marcha, sino a causa precisamente de esa marcha. Dicho de otro modo; por ejemplo: no es que Pablo de Tarso sea judío y configure un sistema diferente llamado cristiano. No es que el primer islam sea una corriente judeocristiana; no es tan sencillo, y no hay tan pocos colores: es que todos emanan de una corriente general monoteísta cuyo etiquetado exclusivista no se decantará hasta la Edad Media. El concepto que debemos barajar es un cultismo demasiado abstruso: polidoxia; muchos centros de pretendida ortodoxia que sólo con el tiempo aparecen fácilmente delimitados en las enciclopedias.

Así, al estudiarse el origen del judaísmo como sistema religioso se debe partir de admitir un nacimiento previo y diferenciado del pueblo judío: no podemos asimilar, desde los tiempos remotos, *judaísmo* y *religión del pueblo judío*. Debe diferenciarse muy claramente el monoteísmo posterior —maduro, filosóficamente abrigado, mucho más tardío de cuanto se asume— de una cierta monolatría previa de pueblos más primitivos e influenciados por las muy extendidas tradiciones irania, babilónica y egipcia que fomentaron un cierto nacionalismo religioso en modo alguno asimilable con la idea actual de religión.

Si apuntábamos inevitables coincidencias entre lo filosófico y lo religioso, debemos alcanzar a sumarle asimismo lo literario; el interés filológico en sí mismo, no necesariamente religioso en un principio. Un buen ejemplo paradigmático es el mundo cultural surgido en torno a la ciudad de Alejandría desde el 300 a.C., ejemplificado en sus realizaciones filológicas no necesariamente de cuño religioso, desde la edi-

ción de Homero a la de la Biblia griega. Primero fue la veneración por el texto, y luego la consideración de determinados *textos venerados*.

La reacción judaica —ya plenamente judaizante— frente al considerado como cristianismo naciente en los años 80 de nuestra era, marca un antes y un después para ambos: los judíos que dejan de leer la Biblia en griego surgen como sistema diferenciado. La *vuelta al hebreo* —casi todos leían ya la *Septuaginta*, Antiguo Testamento en griego— es una seña de identidad innovadora. Esa *nueva ortodoxia* se acabará imponiendo como hecho diferencial. Pero las fechas no deben confundirse: el judaísmo, tal y como lo conocemos, surge por diferenciación del cristianismo incipiente, en genial retro-alimentación interpretadora de sus fuentes culturales.

Por otra parte el cristianismo, como sistema, se debe en gran medida a corrientes baptistas anteriores, expansión del mitraísmo y el culto a Isis, decantación de unos gnosticismos, así como es debido también a vivencias comunitarias previas a nuestra era, eso sin desdeñar los cambios sociológicos en el Imperio Romano. En el mismo sentido, la sistematización dogmática del cristianismo oficial condenó a mil y una formas alternativas, otros *judeocristianismos posibles* que acabarían tomando forma en un proto-islam. No nace el islam ahí; estuvo siempre como corriente sin etiqueta determinada. El propio Corán resuelve el largo tiempo de ambigüedad, *de* indefinición secular en tanto que *monoteísmo a granel* personalizando ese tiempo en los llamados *hanifes*, etéreos monoteístas sin etiqueta.

El islam, el cristianismo y el judaísmo se delimitan en la Edad Media. En coincidencia cronológica, los procesos de arabización e islamización son dos recorridos diferenciables entre sí; paralelos, pero no siempre coincidentes. Ciertamente ejemplifican gran parte del salto desde la Antigüedad Tardía a la Edad Media, pero el vuelco cultural que ofrece un mundo mediterráneo arabizado se explica demasiado toscamente con el concepto de invasión. Se están confundiendo sistemáticamente causas y efectos. El mito genésico, adánico, de un cierto islam emanado por sí mismo de las arenas del desierto sirve por igual a la consideración excepcional que este sistema religioso tiene de sí mismo tanto como a la histórica tendencia judeocristiana de resolver el tratamiento de lo islámico como si de un ente alienígena se tratase.

Por regla general, toda supuesta historia de los sistemas religiosos que comience con biografías de profetas es ya memoria, y no historia.

La memoria es caliente, la historia fría —de ahí la grave contradicción del injerto *memoria histórica*.

5

En la actualidad, no debe seguir asumiéndose cuanto podía ser lógico comprender como *historia oficial* en tiempos sin acceso a fuentes alternativas a los llamados textos canónicos, en los sistemas religiosos que nos ocupan. La inmensa bibliografía disponible, y progresivamente abarcable hoy día, incluye colecciones de numerosos textos —Nag Hammadi, Qumrán, Turfán, Kellis, Sanaa, Genizá cairota…, así como numerosas colecciones privadas, como los fondos Mingana, Taylor Schechter o Chester Beatty, entre tantos otros— que deben sumarse a los archivos conocidos y ya tenidos por dogmáticos, para leerse en paralelo, en asimilación comparada, y asumir la naturalidad de los procesos históricos más allá de la oficialidad de determinadas memorias históricas. Y al hilo de esto, asumiremos cuanto antes apuntábamos: que por mucho que se acostumbre a lexicalizar la expresión *memoria histórica*, la historia y la memoria son continentes de información diferentes, antagónicos; y sus contenidos se confunden.

Si la historia es fría —decíamos—, la memoria jamás lo es; se induce, se adapta. Y ha acabado esa memoria por sustituir a la propia historia, porque ésta —en el ámbito de lo religioso— depende por completo de aquel citado *pacto de caballeros;* la *no intromisión* en los sistemas dogmáticos ajenos, presentando un compacto y ecuánime reparto de parcelas interpretativas —memoria—. Una distribución de memorias alejadas de la historia real. Es cuanto en arte se entiende como *espacio resuelto*: plaza, lienzo o ciudad acabada y lista par su contemplación. Pero la historiología —ciencia en la que se enmarca este trabajo— exige continuas intervenciones, interpretaciones; luces y sombras nuevas que acaben mostrando los mecanismos reales de los procesos: cambios de paradigma en la observación.

Antes de tratar con *palabras de Dios*, nos interesa situarnos en la perspectiva histórica suficiente que nos permita contemplar desde un punto de vista literario y humano las circunstancias que movieron a tal *divinización filológica*. En ese sentido, es éste un ensayo de ilustración histórica destinado a la alta divulgación. También un *réquiem* por la magia tomada por ciencia. Es un paseo reflexivo junto a un viejo y único cauce de ideas. Un solo curso cronológico que, sólo después,

fue parcelando bifurcaciones como sistemas religiosos exclusivistas. Adelantamos aquí a título genérico cuanto desarrollaremos en concreto al tratar el magnífico torbellino filológico de la Alejandría clásica: *la historia de la Palabra es la de una siempre posterior apropiación,* probono, *de todo el material de arrastre que los cruces culturales liberaron de su originario* copyright.

2. TODO ESTÁ DESDE SIEMPRE

Lo que fue, eso será.
Lo que ya se hizo, es lo que se hará.
Nada hay nuevo bajo el sol.
Cada cosa de la que dicen:
mira, esto es nuevo, *resulta que ya fue*
en los siglos anteriores a nosotros.
No hay memoria de lo que precedió,
Ni habrá memoria de lo que sucederá.

Eclesiastés, 1, 9-11.

1

Todo está desde siempre. Cuanto se enuncia referido a la energía —*ni se crea ni se destruye; sólo se transforma*— se debería sospechar hace tiempo afectando también plenamente al mundo de las ideas, en los mismos términos de sostenibilidad en los que un geólogo enunciaría el principio de actualismo, o uniformismo. Al menos, ésta es la sensación que queda tras el estudio a través de la historia de eso que llaman los universales, las ideas fundamentales que han podido servir de cimiento —también, a veces, de dinamita—, en diversos mundos culturales. Por eso partimos de una cita inicial extraída de un libro sabio —no en balde se toma por *sapiencial*— como el *Eclesiastés*. La proverbial perspicacia de su autor lo convierte en heraldo de un cierto relativismo iluminador: *nada hay nuevo bajo el sol*. Cada vez que nos enfrentamos a una bisagra del tiempo, una encrucijada de ideas cambiantes, resulta que saltan soluciones u opciones que ya se habían elegido o descartado en el pasado.

Todo parece siempre enésima glosa, comentario al margen. *Así es el mundo y la vida* —aportará Unamuno (1966:120)—; *comentarios de comentarios, y otra vez más comentarios.* Y lo que abarca al mundo y la vida no podía eludir al sentido profundo de las creencias, no siempre necesariamente religiosas. Tengamos en cuenta que el mundo de las creencias es mucho más amplio que el de la fe religiosa, al que abarca. Encaja aquí la vieja disquisición orteguiana sobre la clasificación de los enseres neuronales: ideas y creencias. Con una significativa diferencia entre ellas: *las ideas se tienen, y en las creencias se está.* Todo aquello en lo que estemos, sea o no religioso; aquello que damos por supuesto en nuestra concepción del mundo, forma parte de las creencias.

2

Pues bien, ambas —ideas y creencias— parecen participar por igual de ese permanente regurgitar universal de las mismas cosas. Al parecer existe una tablilla de escritura cuneiforme mesopotámica, datable en torno al tres mil antes de nuestra era, en la que un anónimo pensador se duele por lo avanzado de su tiempo; se pregunta si quedará aún algo por lo que merezca la pena generar nuevas reflexiones. Este interesante espécimen de *filósofo en dique seco* no podía ni llegar a sospechar desde su altura de los tiempos, hace cinco milenios, cuanto el ser humano podía llegar aún a darle vueltas a las cosas. Siempre a las mismas cosas. Y confiemos en que esa especie de merodeo cósmico sea un proceso sin fin previsible a corto plazo; asunto éste —el del final de los tiempos— precisamente objeto preferencial en ese continuo caracoleo comentarista. Desde viejas revelaciones a modernos *apocalipsis* que describen finales de la historia y/o la vida en la tierra.

Efectivamente, desde las primicias apocalípticas de Zoroastro (Boyce 1984b:57), al parecer, en torno al –1200, hasta las revelaciones recientes sobre el calentamiento del planeta o el enfriamiento del sol, se fija en nuestro horizonte un miedo al mañana acompañado de un sentimiento de culpa; unas veces por pecados originales y otras por complejo de voracidad planetaria. Cambia el enfoque y se mantiene el argumento. Podría decirse —en indisimulado juego de palabras—, que hoy se valoran más *incómodas verdades* supuestamente laicas —*An Inconvenient Truth*— que viejas *cómodas mentiras* religiosas, pero el mensaje no varía. Hay un concepto de gran cromatismo fonético, la *psicopompa* (Martin 2004:58), que nos ocupa literariamente desde la noche

de los tiempos: el desfile de almas tras la muerte, individualizado en términos no menos sonoros como la *metempsicosis*, la transmigración del alma, o bien la *palingenesia* o *eterna recurrencia*, más bien la versión de un bucle, ida y vuelta. Se presenta, así, como endémica obsesión histórica, en el devenir reflexivo de los seres humanos, ese posar todos —como en aquella canción— *agotados de esperar el fin*, con la esperanza de un viaje postrero de complicada denominación.

Por lo demás, con efecto placebo religioso o camuflada fe ciega cientifista, todo es *vino viejo en odres nuevos,* para seguir dando la razón al relativismo de aquella *proverbial perspicacia* del autor del *Eclesiastés* y su *nada hay nuevo bajo el sol*. Y poco importa ahora que algunos prefieran hablar de revelaciones en lugar de perspicacias proverbiales. Veremos cómo, en gran medida, parte del centrifugado de ideas equivalentes a lo largo de los tiempos viene precisamente a justificar su existencia distinguible en virtud de juegos denominativos. Llamamos a las mismas cosas de un modo diferente, y que viva la revolución. Esto será esencial en la distinción historicista de tres religiones —judaísmo, cristianismo e islam—, a la postre versiones contextuales de un mismo proceso en la historia de las ideas.

Cierto es que no suele admitirse este relativismo interpretativo aquí sospechado: a cada generación surgirán vehementes heraldos de una verdad perfecta y completamente distinta, ya por fin inamovible. Pero difícilmente lograrán poco más que acalorarse heraldos tales, en tanto surge otro divo interpretador definitivo. Sin duda, también es legítimo tratar de fijar las cosas; que el miedo a la incertidumbre es intrínsecamente humano. Así, sigue siendo aguda la vieja pregunta aquella: *¿a quién no se le escapa el mundo?;* ¿qué generación no se sintió configurando el rompeolas definitivo del tiempo? Por eso se hacen tantos aspavientos, tratando de que las cosas no se muevan más; tratando de fijar por fin una tradición pavimentada, cuyas agrestes cunetas preliminares se olviden para siempre. Pero nada resulta más pretencioso que fijar interpretaciones para todo, para todos, y para todo tiempo y lugar.

3

El terreno sobre el que trata este libro es resbaladizo: la religión en tanto que enorme campo de tradición cultural. Como podemos asumir, la religión es en si misma un sistema de tradición, una preten-

sión de fijación. Lo que no suele asumirse tan claramente es que las religiones sufren también las vueltas de tuerca generacionales y, por lo mismo, no son viejas verdades acuñadas, sino dudas vivas aún no resueltas. No va a ser fácil efectuar determinados cambios de perspectiva para pillar a la cosa por sorpresa sin los afeites del dogma, el boato, el respeto reverencial; sin aquel *pacto de caballeros* entre religiones que ha consensuado un determinado *creacionismo* utilitario: que lo esencial de cada religión estaba ya en la mente de su *hombre excepcional*, en los receptores de revelación que trasladaron unas primeras páginas reverenciadas.

Así, todo está tan establecido convencional y corporativamente en materia religiosa, que no va a ser fácil plantear cuestionamientos. Especialmente, del tipo de relativizar originalidades, tratando de mantener la primera frase de estas líneas —*todo está desde siempre*—, en el contexto de un permanente movimiento, mutación (Cabezon 2006:27); que éste es el secreto. Porque la historia de las ideas es como la larga partida con un conjunto determinado de naipes en juego: se baraja, se reparte, se descarta, se juega en competencia —esencial en el avance del juego—, pero siempre se vuelve a empezar y a barajar de nuevo. ¿Significa esto que nada cambia? Pues curiosamente todo lo contrario; las combinaciones son ilimitadas, como los posibles libros con un solo alfabeto. Porque si bien es cierto que todo está desde siempre, no lo es menos que todo está en permanente transformación, combinación; evolución. Nuestro objeto de estudio es precisamente el movimiento en sí; una permanente transformación con elementos que están desde siempre.

Pero volvamos, por un momento, a esa idea de que a cada generación se nos escapa el mundo; que nos pensamos en el último rompeolas ante un incierto abismo inminente. Volvamos a aquel *filósofo en dique seco* de hace cinco mil años en las cuencas del Tigris y el Éufrates: con toda probabilidad, este individuo hizo atalaya de su madurez y pensó en su momento que la siguiente generación ya no comprendería. Que la juventud venía cada vez peor preparada y orientada. Y sin duda sintió la necesidad de una reforma, educativa o no. Porque entre esas constantes históricas aludidas, se puede incluir el menosprecio de cuanto viene después de nosotros, la desconfianza ante el futuro, tan cierta como el hecho de que tras cada reforma supuestamente definitiva siempre aparecerá otra. En este sentido, el comienzo del libro *Tiempo viejo, tiempo nuevo* de Gregorio Marañón es muy ilustra-

tivo: nadie siente en sus hombros el tortuoso camino recorrido por la historia, del mismo modo que nadie piensa en todo lo que aún puede llegar a recorrerse. Marañón, en su libro citado (1957), se acoda en la borda de un barco transatlántico y desvía su mirada desde el horizonte a sus compañeros de viaje. Él va en primera clase, y se compadece al ver, desde su privilegiado otero, a los pobres y hacinados viajeros que van en tercera.

Pero un salto perspectivista lo ilumina: en cualquier caso —piensa, al cabo—, todos los que van hoy en tercera viajan más cómodamente que los reyes de hace tres siglos; quizá la tercera clase de dentro de unos años viaje con las comodidades de la primera de hoy. Y así funciona la cosa: seguimos yendo, normalmente con mejoras relativas, por más que sólo algunos estén dotados para ese perspectivismo, en tanto el resto se duele en su percepción de que todo va cada vez peor. Esto tendrá relación con la citada fiebre recurrente de los apocalipsis, las perentorias revelaciones soteriológicas —trucos de salvación— que el género humano tiende a necesitar, encadenado al sentimiento de que todo va siempre a peor. Y que esta velada crítica nos retrate en la autoría de estas páginas: nos reconocemos más cerca de Leibniz y Popper en su *vivimos en el mejor de los mundos, sólo a la espera de otro aún mejor* —tarea nuestra, por cierto—. Sin embargo, la tendencia general se alinea más con Voltaire y la caricaturización del optimismo de Leibniz en su obra *Cándido*.

4

Decíamos que el terreno en que nos movemos es resbaladizo. No lo es sólo por el blindaje de los sistemas corporativos religiosos, o por estar todo en permanente cambio, sino también porque no avanzamos todos en la misma dirección, afortunadamente: unos se dejan llevar por las mareas del tiempo, y otros se resisten a ser arrastrados. En materia de historia de las ideas, hay tanta percepción de paraíso perdido dejado atrás, que se emplea mucho esfuerzo por la obsesión perfeccionista de volver sobre nuestros pasos. Es, sin duda, otra forma de huir del futuro, pero más compleja; se percibe la marcha como un *eterno retorno*, por utilizar la terminología de uno de los grandes interpretadores en la historia de las ideas, en concreto las religiosas: Mircea Eliade. Por cierto, en estas páginas trataremos a los autores por lo que aporten o hayan aportado, sin tener en cuenta cómo los trate la moda

corporativa del momento; la cofradía escolástica que lo encumbre o desprecie. Nunca acertaríamos con el *estado de la cuestión*, por la frenética movilidad de filias y fobias.

En el caso que nos ocupa, la aportación adecuada de este autor —Mircea Eliade—, es la siguiente: *al estudiar las sociedades tradicionales, un rasgo nos ha llamado principalmente la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno.* Eliade (2001:5) se ocupa de sociedades que rechazan toda *tentativa de historia sin regulación arquetípica.* Agrupaciones humanas que huyen del cambio inestable. Es decir, sociedades que rechazan la improvisación, el devenir sin providencia; que se mueven con plan de marcha prefijado desde mucho tiempo atrás —o al menos es lo que juran y perjuran—. Personas que desprecian los acontecimientos sin modelo, esas circunstancias que se suceden en aparente desorden. Su progresar en el mundo y la historia es —por contra y rechazo— un regreso modélico. Su definición del desorden nunca es *un orden inesperado*, sino el caos que preludia el más terrible de los finales. Un final necesario que conllevará una nueva/vieja aurora: *una nueva Jerusalén*, por utilizar una de las terminologías más comunes.

Eliade ya había tratado esas ideas en un trabajo previo de cierta notoriedad —su *Tratado de Historia de las Religiones*—, en el que hacía uso de otra expresión interesante: la *antología arcaica.* Los textos respetabilísimos que contienen la verdad absoluta emanada del pasado —aquel *tiempo magno*—. Ambas ideas, antología arcaica y tiempo magno, se relacionan en tanto que *mapa y tesoro* a por el que volver, en esa búsqueda de modelo histórico que nos redima de la perdición en este tiempo nuevo, al parecer siempre desbocado. Y aquí nos cobijamos, porque el asunto esencial que nos ocupa es precisamente la relación entre los textos —*antología arcaica*— y el paraíso perdido —*tiempo magno*—: el modo asumido por los sistemas religiosos —modo exclusivista y nunca coincidente— en que la primera es la única llave del segundo, y que cuanto queremos saber de ese *tiempo magno*, ese paraíso perdido, es cuanto queda contenido en la citada *antología arcaica.*

En las novelas de piratas y búsquedas de tesoros, los protagonistas no compran guías turísticas de las islas; no dan rodeos ni se interesan por la fauna y flora. Tienen puestos sus cinco sentidos en no salirse de cuanto marca el mapa. El problema que se nos presenta aquí y ahora —de relevancia histórica y científica— es que hoy no vamos tras el

tesoro, sino tras el mapa en sí y las circunstancias de su codificación; ¿en qué basarnos, cuando el interés se centra en las ideas transmitidas como tales, no en su veracidad o fraude?

5

Las diversas y muy variadas *antologías arcaicas* son literatura de ideas que no sólo cuentan con un interés objetivo —encontrar el *tesoro*— sino también subjetivo: hablan de quienes las compilaron, por qué lo hicieron, el tiempo en que vivieron y las circunstancias en las que se movieron. Esas antologías son también muy elocuentes en su cronología: por mucho que se intente, no se puede retrotraer al año 30 —pongamos por caso— cuanto en realidad fue escrito en el 400. La ciencia cuenta con medios eficacísimos para datar un manuscrito en los 800, por más que en su encabezamiento jure ser doscientos años más viejo. Veremos cómo la obsesión *retroalimenticia* en la historia de las ideas religiosas hace peligrar verdades simbólicas por la manía endémica del fraude en la datación de las cosas.

En estas páginas tratamos de contextos reales y de ideas muy concretas sin importarnos *llegar al tesoro*. Seremos los que se interesan por la fauna y la flora en la isla del tesoro, tratando de coleccionar y catalogar en la medida de lo posible. Por ejemplo, gran parte de las ideas que trataremos son consideradas religiosas, pero no siempre fueron sólo eso o incluso ni siquiera eso. Y aquí puede desplegarse ya nuestro objeto de estudio en síntesis preliminar: el largo proceso de indefinición que sufren las ideas hasta su cristalización dogmática religiosa. Viceversa, podemos evocar también aquella citada ambigüedad ambiental por el largo tiempo gris, ecléctico del que se fueron desgranando —al menos— tres religiones, en cronologías que no casan con las fechas comúnmente admitidas. En procesos complejos y mixtos que niegan sus respectivas ortodoxias, embadurnadas de asepsia creacionista.

3. LOS MAPAS Y EL TESORO

El mismo sol funde la cera y hace cuajar la arcilla.

Clemente de Alejandría (150-216)

1

Partimos de una sola trayectoria de ideas en proceso de cristalización corporativa; ideas que acabarán configurando identidades diferentes. Sistemas religiosos que no nacen aisladamente —creacionismo, catastrofismo—, sino por oposición y contraste, en natural *simbiosis creativa* (Wasserstrom 1990:43). Insistimos: una única tradición ecléctica, heterogénea, frente a la que cristalizarán sucesivas y novedosas ortodoxias. Hablamos de una larga secuencia *simbiótica*, un extenso tiempo de tonos grises, un lento crepúsculo, en el que se ha puesto el sol pero aún no es de noche. Los reflejos son engañosos y las luces ambiguas. Porque hay un larguísimo tiempo en que tres religiones vivieron la decantación de sus respectivas definiciones. Y ese es precisamente el tiempo y tema que nos ocupa: la natural indefinición previa, las largas etapas de formación, las fuentes culturales de unas religiones en concreto que implicaban a muchas civilizaciones en abstracto.

Puesto que, en materia religiosa —entre otras tantas—, la cosa se percibe siempre en términos absolutos, corporativos y creacionistas —cuando lo cierto es que todo es universal y evolutivo—, es probable que debamos avanzar despacio para no herir susceptibilidades. Aquí, tomamos partido ya desde muy temprano por una de las dos grandes percepciones de la historia y los orígenes de las cosas. Nos presentamos como evolucionistas, no creacionistas. En repaso: se es creacio-

nista cuando se postula un génesis absoluto; un inicio de los procesos definible y acotable, ya sea mítico —creación de mundo— o cientifista —*Big Bang*—. Se es —en fin— creacionista, cuando se parte de la biografía de un supuesto fundador —tiempo de arranque absoluto— para narrar la natural evolución de un sistema religioso.

Por el contrario, se es evolucionista cuando debe admitirse una sana perplejidad frente a los comienzos absolutos, y sólo se puede apuntar una incierta combinación de factores para que surja un cambio cualitativo en la historia. Cuando se admite que todo hunde sus raíces profundamente en mil y un precedentes. Nosotros apostamos abierta y claramente por este evolucionismo. Nos parece absurdo negarle al mundo de las ciencias letradas la iluminación del evolucionismo, de la que se benefician tantas otras ciencias. Nos parece acientífico partir de dogmas y purezas creacionistas en cuanto, a poco que observemos, es siempre adaptación al medio y al tiempo; evolución natural.

Al preparar trabajos como éste, se produce siempre una cierta *sensación de delito cometido*. La expresión es del sospechado hace un rato Charles Darwin —por aquello del evolucionismo—, y remite a que, indefectiblemente, debe medir el ensayista no ya sus modos o conclusiones, sino incluso su campo de estudio, lo que es realmente grave. En nuestro caso, muchas han sido las razones para abordar un trabajo sobre el evolucionismo en materia de historia de las ideas religiosas, pero el incentivo definitivo ha sido precisamente el modo sesgado, paternalista, fingidamente respetuoso y absolutamente acientífico en que casi siempre se han abordado las cuestiones relativas a las religiones comparadas o a las fuentes culturales de cada una de ellas.

El panorama no puede ser más descorazonador: entre viscerales enemigos del propio concepto religioso —que niegan toda posibilidad de ser narrada en términos científicos esa rama de la historia de las ideas bajo la acusación de compilarse un algo llamado *historia teista*; una historia que contenga para alguien la idea de Dios como motor de cambio—, entre interpretaciones fundamentalistas y creacionistas de la cosa religiosa —entendida como un algo corporativo y en permanente enfrentamiento de purezas asumidas—, entre buscadores de razones rancias, olvidadas y telúricas para las cosas presentes; entre unos y otros, por decirlo brevemente, se ha llegado a negar el papel de las ideas religiosas en el devenir cultural de los pueblos, por una consideración que aquí rechazamos: que la historia de las ideas religiosas deba englobarse en el ámbito de la opinión y no de la razón. En abso-

luto: toda historia escrita que se precie es siempre susceptible de lectura científica y, por tanto, abordable desde el ámbito de lo racional.

2

Aquí surge la clásica diatriba sobre los ámbitos de conocimiento y/o percepción. Es muy probable que uno de los grandes logros del laicismo europeo consista precisamente en tal separación entre lo opinable y lo razonable: hay cosas personales, inexplicables, trascendentes —ámbito de la opinión, de la opción personal y el gusto— y hay cosas razonables, comúnmente comprehensibles —ámbito de la razón—. El error reside en que una materia claramente insertable en tal ámbito de la razón, cual es el discernimiento sobre la historia de las ideas, sufra los envites opinables de quienes —al parecer— basan sus actuales sensaciones en imposibles certezas del pasado, en lugar de acurrucarse libremente en los rincones de su propia —personal, actualizada— percepción de lo trascendente.

Es decir: parece que hay personas cuya fe depende de una determinada concepción inequívoca del pasado —la historia—, en tanto hay personas que no admiten la historia de las ideas religiosas —que tal es nuestro objeto de estudio— como parte de la historia de las ideas, abandonando así un enorme campo de acción racional al terreno resbaladizo de lo opinable. Nos guste o no en función de fe o creencias, la historia de las ideas es como fue, no como nuestros dogmas autoimpuestos y compilados *a posteriori* deciden asumir que debió ser. Nos guste o no, la fe podrá mover montañas pero no debería escribir su propia historia.

En estas páginas, tratamos la historia de las ideas religiosas partiendo de una clara percepción: la religión, al igual que la mitología antes que ella, fue —en un muy extendido momento determinado—, una forma de explicación del mundo. Como tal, recibiría y seguirá recibiendo los controles de la ciencia con sus mecanismos de conocimiento, cada vez más racionales. Es la ciencia la que se abre paso, desestimando concepciones míticas previas, al ofrecer otra explicación más creíble, frente a aquello que sólo la religión se atrevió a tratar. Pero esto no debe restar valor a aquel primer intento de explicación, del mismo modo en que un intento de explicación no debería imponerse por el mero hecho de haber sido el primero, sino —probablemente— todo lo contrario.

En ese sentido, si la religión fue el modo de explicarse el mundo en tan largos momentos, despreciar los contenidos de tal interpretación redunda en perjuicio del propio conocimiento de la historia. Por lo mismo y a la contra: confiar la descripción de tales ideas y procesos a las actuales percepciones religiosas, garantiza un fracaso absoluto a la hora de preguntarnos cómo y por qué surgieron esas ideas y esos procesos. Porque la aludida *continuidad retroactiva* y la definible como *retroalimentación dogmática* que permanentemente llevan a cabo las diferentes religiones, *viste de limpio* personas y acontecimientos que, en su momento, es probable que no fueran conscientes de la luz y taquígrafos a los que la posterior historia reverencial los somete.

3

Si la vida y la historia son escenario de improvisación, adaptación, intento y error, negar tales incertidumbres, dudas y contra-marchas en la historia de las ideas, equivale a negar a la historia su propio mecanismo de movimiento. Y traicionar los obligados requerimientos racionales a la hora de interpretar la historia. Afortunadamente, no es tan fácil perpetrar la célebre *damnatio memoriae* a todos los rincones de la historia; el modo en que se borra el nombre de los predecesores a los que buscamos enfrentarnos y a los que por fin pudimos sobrevivir, para negarles acto seguido su lugar en la historia.

Por lo mismo, tampoco es tan fácil *repintar blasones* y negar su lógico primitivismo a textos que aún se conservan con tal sentido; textos que respondían a aquel contexto, no al nuestro. No es tan sencillo fingir antigüedades indemostrables, originalidades exclusivas, porque la historia comparada de las ideas religiosas es muy elocuente, por más que desde el presente se nieguen las zonas intermedias entre esas corrientes de ideas, supuestamente aislables unas de otras. En ese sentido, es probable que la verdadera tarea racional al escribir la historia de las ideas sea, precisamente, saber leer a contraluz de lo opinable; a la luz genuina de un pasado concreto sin los destellos del presente. Sin querer reinstaurar ese tiempo pasado —aquel *tiempo magno*—. Sin determinismos o apriorismos impuestos desde el hoy.

Recapitulando: si menospreciamos la historia de las ideas religiosas, gran parte del pasado seguirá permanentemente en la sombra, porque tales ideas una vez explicaron el mundo, fue toda la explicación posible de ese mundo en un momento, y todo lo que hubo des-

pués partió siempre de lo anterior. Por otra parte, si la historia de las ideas religiosas se dejara a los *religiosos profesionales*, la exclusividad corporativa borraría sistemáticamente los tiempos de indefinición, mescolanza, matriz común en los inicios de cada actual sistema religioso. Todo aparecería creado *ex professo*, aisladamente y planificado desde siempre. Genésico, perfecto desde sus orígenes más remotos, intocable y acabado, coherente con cada minuto de su propio pasado; en la mente sublime —por participación extraterrestre— del *Fundador*.

Suele decirse —con indudable retranca malintencionada— que *la verdad os hará libres y la mentira os hará creyentes*. No estamos de acuerdo con tal exclusividad en el reparto de funciones —hay preciosas mentiras liberadoras, hay verdades esclavizantes—; pero sí es cierto que gran parte de los enormes aparatos dogmáticos de las religiones se basan en medias verdades históricas, al menos por cuanto implican de negación de toda posible transversalidad, contagio, equivalencia. Toda posible influencia ajena a la verdad absoluta e inamovible presuntamente transmitida. También es cierto que en tal aspecto, en el de la transmisión de las ideas religiosas, el concepto estelar es la citada continuidad retroactiva, entendida a los efectos discursivos autoritarios como retroalimentación dogmática: del texto viejo, sumamente retocado hoy, colegimos una forma del mundo —palabra creadora—, y de ahí una relación de poder. Porque es cierto: la mayor parte de la historia de las ideas religiosas se ha escrito *a posteriori*. Borrando, cortando y pegando, pero siempre fingiendo que todo apareció como tal desde el principio. Denunciar retroalimentaciones no reconocidas redundará siempre en beneficio de la búsqueda de la verdad, ese viejo requerimiento científico.

4

Por retomar la idea del principio, para seguir avanzando en permanente *suma y sigue*: estas páginas se proponen analizar las fuentes culturales de tres religiones, tan cercanas en el origen del dogma y en la historia, que es imposible trazar sus historias respectivas si no es relatando un único proceso con ocasionales bifurcaciones inducidas desde el tiempo posterior. Tales bifurcaciones dieron forma sistemática al judaísmo, el cristianismo y el islam —entre otros sistemas, como el siempre desdeñado maniqueísmo—, a veces denominadas *las religiones reveladas*, otras *las religiones del Libro*, y otras tantas *el mundo de las tres*

Leyes, por la tradicional y endémica confusión —intencionada— entre las cosas del pecado y las del delito.

Dado que cualquier persona que profesa una determinada religión piensa que está capacitada para contar la verdadera historia que condujo a lo suyo, es evidente que hacer aquí una sola historia para tres mundos presuntamente excluyentes logrará no gustar a casi nadie, por aquello de que la búsqueda de la verdad no atañe a quien cree ya poseer las claves de la verdad absoluta. Aún así, estas páginas reflejan una deuda intelectual contraída tras mucho tiempo tratando de comprender las religiones científica y racionalmente; en su contexto y sin apriorismos corporativos. La religión como parte de la historia de las ideas, no como club deportivo o bandera nacionalista.

En su conjunto, proponemos un añadido y una matización sustancial a la llamada teoría del tiempo axial, sobre la que siempre pululamos. De hecho, tendremos ocasión de detenernos en tal teoría pero, por adelantar materia, podemos ir resumiendo a modo de presentación: *tiempo axial* se refiere a una época de fundamentación, de consolidación; de creación —creacionismo, *divino tesoro*— de un eje —de ahí lo de axial— en torno al cual fueron cobrando forma determinadas ideas, hoy tomadas como religiosas en base al concepto de monoteísmo —muy principalmente— u otras ideas como profecía, revelación y demás, si bien con profundas matizaciones geográficas.

La expresión y exposición fundamental de la teoría del tiempo axial corresponde a Karl Jaspers (1953), y en términos generales sitúa una época crucial para la historia de las religiones reveladas rodeando al siglo sexto antes de la era actual. Es decir, los 500 a.C. y algo después; un tiempo en que pudieron estar creándose en el mundo diversos ejes, fundamentales ya desde entonces para la historia de las ideas. Se supone que ese tiempo axial correspondería aproximadamente al tiempo del Buda en la India, Confucio en China, y Jeremías —profeta del pueblo de Judá—, entre Palestina y Mesopotamia. Su alusión a un mismo tiempo que abarcase a Zoroastro en Persia parece estar desestimado al deber situarse al protagonista mucho antes. En cualquier caso, la teoría se basa en una peligrosa *razón genésica* de las cosas, en la coincidencia cronológica de los grandes hombres celestes.

Muy posteriormente, Karen Armstrong se hizo eco de la teoría del eje —*tiempo axial*— ampliando el campo a Grecia de un modo particularmente interesante. Efectivamente, puestos a resumir la historia de las ideas en tiempos de encrucijada, no podemos acercarnos a los 500-400 a.C. sin referirnos también inevitablemente a la época de Sócrates y el posterior establecimiento de las escuelas de pensamiento platónica y aristotélica. La aportación de Armstrong acuña el concepto de *Gran Transformación* (2006), y resulta especialmente apropiada por lo siguiente: se abre así, definitivamente, el mundo de la religión al de la historia de las ideas. Tan válida como interpretación del mundo es la socrática como la budista, por más que hoy se establezcan preferencias y distribuciones —filosofía frente a religión, por ejemplo—. Otra cosa es que Karen Amrstrong intente calzar —con muy poco éxito— de un modo creacionista, catastrofista, alienante, la *sorpresa islámica* posterior en la tradicional interpretación de que había un tren judeocristiano, avanzando en plácido traqueteo, hasta que se produjo el asalto intempestivo de los hombres del desierto.

Pero la visión de conjunto es muy buena idea: veníamos comentando que la historia de las ideas religiosas está siendo menospreciada por el prurito de que son cosas más de opinión que de razón. Pero resulta que, en su origen, las religiosas eran simplemente ideas, explicaciones del mundo, decíamos. Pues bien, es una gran aportación intelectual situar en paralelo interpretaciones del mundo como las que atribuimos al entorno de Platón o Jeremías, sin que ninguno de los dos sufra menosprecio alguno en sus modos de explicar la historia en marcha o cuanto les precedió.

Para un buen acercamiento a cuanto implica la teoría del tiempo axial, recomendamos la valiosa síntesis contenida en el ensayo de Antón Pacheco sobre el tema (2005), especialmente ilustrativo. Pero, además, debemos desplegar cuanto —entendemos— puede relacionarse y debe también ser tenido en cuenta para la comprensión de las ideas religiosas. Así, tanto Jaspers en su inicial interpretación, como Armstrong con su matización sustancial —de índole mucho más divulgativa—, abren un interesante campo de estudio que puede ser ampliado.

Ampliaremos pues comenzando por esos paréntesis cronológicos en los que se basan, y desdibujaremos el personalismo egregio —fun-

dacional, revelador, genésico— inmanente en ambas teorías. Porque tanto Jaspers como Armstrong asumen la vieja escuela de la religión como mundo creacionista emanado del ser excepcional; el profeta en el *tiempo magno*. Y ahí es donde surge nuestra imagen de la ambigüedad ambiental —conectiva, colectiva; así desdibujada y gris—. En términos generales, la planteamos por el riesgo a que se piense en el tiempo axial como en esa suerte de *tiempo magno* —Eliade, veíamos— en su versión laica, y caigamos en la tentación de generar sistemas religiosos académicos alternativos, al estilo del neo-gnosticismo académico en torno a determinadas figuras del círculo Eranos; el modo en que esos estudiosos de lo religioso convirtieron sus propias páginas en evangelios para las generaciones de estudiosos venideras (Wasserstrom 1999).

6

Porque no se cierra nada en los 500-400 a.C. Antes bien, las aportaciones del tiempo axial se suman a la corriente general, la natural y perenne centrifugadora de ideas que van a desembocar en nuestro tiempo de concreción como religiones diversas, tras un largo período de indefinición. Por seguir adelantando brevemente, el tiempo axial tiene mucho que ver con la interpretación del mundo, y algo inicialmente con las diversas religiones que aquí tratamos. Pero su relación con tales se establece *a posteriori*, desde el tiempo posterior, en una búsqueda de fundamento previo. No nacieron esas ideas como religiosas; se convirtieron en tales por medio de la citada retro-alimentación dogmática de grupos determinados.

Aproximadamente entre el 300 a.C. y el 800 de nuestra era —genial y amplísimo arco evolutivo de mil cien años—, discurren siglos de indefinición en el sentido de que tras el 800 ya es muy difícil no hablar de religiones diferentes —islam, cristianismo, judaísmo—, en tanto que con anterioridad a tal fecha, y desde el punto inicial localizado —300 a.C.—, es más fácil hablar de etéreas ideas que de religiones concretas. La puerta cronológica inicial —300 a.C.— se corresponde con la expansión del helenismo ejemplificada en la fundación de Alejandría. En el extremo contrario, en el 800 de nuestra era se produjo la decantación ya sin ambages del islam como tal, la última —cronológicamente— de las tres sistematizaciones derivadas de una misma corriente de ideas en cuestión. No nacen cada cual de la anterior, sino que los tres sistemas religiosos abrahámicos se configuran evolutiva y

simbióticamente. Efectivamente, de la fundación de Alejandría a la de Bagdad —desde el 300 a.C. hasta el 762 e.A.—, por entre los intersticios del tiempo axial de Jaspers y las grandes transformaciones de Armstrong, se colaban ideas que venían de siempre —desde siempre juntas, mezcladas con tantas otras— y acabarán consolidándose aisladamente como judías, cristianas o islámicas en exclusiva. Como suelen decir los geólogos del actualismo: *el presente es la clave del pasado*. Porque el paso del tiempo no nos permite percibir cuánto hay de invento consecutivo en la forja de los hecho diferenciales.

Haremos un hincapié especial en unas fechas más relevantes que otras hasta desestimar un cierto constructo judeo-cristiano compatible ajeno a un islam incompatible. Por ello, es científicamente más sustancioso desestimar tales alineaciones modernas. La cronología real no es tan estrictamente secuencial como se nos viene afirmando, y ahí marcaremos —por ejemplo— la citada diferencia con Karen Armstrong. Efectivamente, en la obra de esta última, como en tantas otras, el islam es tratado como una suerte de alienación desértica extra-histórica (Armstrong 2006:385), catastrofista. Como un constructo autoinmune, repentino y letal en su expansión. Creacionista e invasivo, para más señas. No se contempla que la *sorpresa islámica* sólo tiene un fundamento explicativo racional, acorde con cuanto venimos tratando: una voluntad de extrapolación, porque las ideas de su base estaban ya desde siempre.

En nuestra interpretación, los fundamentos de las tres religiones estaban latentes desde siempre y sólo se les pone nombre en fechas determinadas *a posteriori*, y con motivo de afianzarse una radicalización novedosa: la ortodoxia de cada cual, momento en que se produce la retroalimentación dogmática, el hecho diferencial posterior vestido de radical. En tal sentido, habrá que marcar otra diferencia con, por ejemplo, la definición que se viene haciendo de las religiones; la que tiene su reflejo en el necesario simplismo de los diccionarios. Que cristiano sea seguidor de Cristo, o musulmán de Mahoma, es de un reduccionismo acorde con el sentir común en materia de ámbitos religiosos, contemplados siempre como compartimentos estancos y entendidos como *clubs de fans*. Resulta patente en las tres religiones una obsesión por adelantar fechas de fijación de un corpus doctrinal con la idea *deportiva* de *clavar la bandera*; como si la antigüedad fuera un grado insustituible en estas materias de verdades celestes; intervenciones extraterrestres —decíamos— y secretos de salvación.

7

Y aquí es donde se sitúa el meollo crítico de nuestra interpretación: se puede hablar de algo muy parecido a cuanto hoy pensamos que es el islam antes del profeta Mahoma; de algo muy cercano al hoy definible cristianismo antes del propio Jesús el Nazoreo —por cierto, así es como aparece en los textos: *Jesús el Nazoreo*, siendo el locativo *de Nazaret* un añadido posterior—. En la misma línea, difícilmente puede hablarse de judaísmo como religión antes de la época que se asume como *del primer Templo*, sino poco más que *historia del pueblo de Judá* (Mason 2007:488). Y se debe hacer el repaso de vuelta: para comprender lo anterior, quizá sea más coherente hablar de pueblo judío que de judaísmo hasta las fechas que tratamos; quizá no debiera hablarse de cristianismo como tal hasta los años 300-400 de nuestra era; quizá no pueda datarse lo islámico específico hasta el 800, momento en que las tres sistematizaciones citadas perfilan definitivamente sus contornos. Porque las sistematizaciones se deben a estas fechas y a algunas más tardías, no a las comúnmente admitidas y relacionadas de un modo mágico, mítico, con las vidas legendarias de los profetas.

De esto trata la alegórica simbiosis creativa en la historia de la sistematización religiosa. Del modo en que puede comprenderse mejor la historia de las ideas religiosas en términos de evolución e indefinición dogmática. La forma en que, por mucha antigüedad que queramos concedernos corporativamente merced a nuestra hábil retroalimentación dogmática —situar matices nuevos como si estuvieran desde siempre—, probablemente sólo se podrá hablar de una religión determinada por contraste frente a otra corriente de la que pretende diferenciarse. Es decir, al surgir una nueva combinación de ideas, se comienza la consolidación —por contraste con lo existente— de un sistema religioso que se toma a sí mismo como salvador de la esencia previa, pero que adquiere forma reconocible en ese momento de contraste. Porque también se produce la consolidación como sistema de cuanto no quiere ser lo nuevo. El molde previo de una religión nueva, el entorno circundante que la rechaza, acaba obteniendo fundamento para constituirse —por exclusión y a su vez— en otro coherente corpus de ideas. Habrán nacido, así, dos ortodoxias por continuidad retroactiva: cuanto se pretende nuevo construyendo una fecha determinada del pasado, y cuanto se pretende viejo al no aceptarla.

La interacción es la clave definitoria entre corrientes de pensa-

miento que acabarán decantándose como religiones diferenciadas. La evolución se produce por inercia o por rechazo, pero siempre teniendo en cuenta lo anterior y circunstancial; partiendo de ello. Así llegará a resultar natural en estas páginas que haya capítulos empezados con ideas como las siguientes: que el cristianismo implica en gran medida la democratización del legado filosófico griego. Que el judaísmo supone un primer y exitoso intento de generar una identidad en base al hecho diferencial. Que el islam es la traducción al árabe del sueño de Alejandro Magno. Y abundando en esto último, al ser lo islámico el concepto horizontal hacia el que avanzamos: no es que *los árabes* tradujesen a los griegos; es que un mundo en gran parte helenizado hizo del árabe su lengua vehicular de cultura. Estas y otras ideas circularán en un contexto fuera del cual —como siempre ocurre cuando se extrapola— no son más que frases sin sentido.

El caldo de cultivo de los tres sistemas religiosos monoteístas, constituidos en ese largo tiempo gris de decantación, es la idea de *lo uno* surgida en el helenismo. Por lo mismo, una aportación pagana —una más— al servicio de las ideas religiosas pretendidamente anti-paganas. El largo proceso tendrá una fase esencialmente mediterránea: ese helenismo se encontró en Oriente con tradiciones religiosas consolidadas y en proceso de fusión: el mazdeísmo y las religiones *babilónicas*. El mazdeísmo y el poroso mundo de ideas indo-iranias derivarían en gran medida en el maniqueísmo y tantos gnosticismos circundantes, en una serie de no comprendidos dualismos, en tanto alguna praxis oriental se *especializaría* en sus prácticas astrológicas, lo que acabará conociéndose en Oriente como los *oráculos caldeos*. Todo este caldo de cultivo difícilmente acotable se iría sustanciando con las interpretaciones de Platón y las interpretaciones sobre Platón —neoplatonismo—. Irá estratificándose intelectualmente con las lecturas de Aristóteles y los aristotélicos. Para comprender la historia de las ideas religiosas, deberemos tener siempre, como recordatorio y brújula, este marco previo de *fusión por confusión*.

8

Lo uno, axial, helénico, pagano, filosófico, neo-platónico, comenzará a tramar las tres religiones monoteístas; de ahí, la esencia etimológica de la propia palabra monoteísmo. Por pura y económica simplificación minimalista, se llegará a la conclusión de que es un enorme

ahorro intelectual desestimar un abanico de dioses buenos y malos. Plantear una sola fuerza explica las cosas en bloque y de un modo lo suficientemente abstracto como para ir diversificándose matices con el tiempo.

Es aquella idea —la cita inicial de este capítulo— de Clemente de Alejandría, afamado neoplatónico, fundador aquí de la trama abrahámica válida para lo islámico, cristiano o judío: *el mismo sol funde la cera y hace cuajar la arcilla*: todo es uno, todo es lo mismo, todos somos lo mismo. Contra el maximalismo de los panteones paganos, pero también contra aquel no comprendido dualismo, mal entendido como maniqueo y del que nos ocuparemos. En gran medida, el monoteísmo participará en una más enconada polémica con los dualismos —dios bueno y dios malo— que con el politeísmo: no hay un dios malo y otro bueno, sino que hay un dios y la ausencia de éste. O su *efecto colateral*: ese sol de Clemente que derretía la cera —versión negativa— pero también consolidaba la arcilla —faceta positiva.

En tales dialécticas evoluciones cobrará sentido un lento y casi biológico proceso de transmisión de ideas en el que será imposible tamizar aportaciones religiosas exclusivas, de entre un único flujo general de aportaciones intelectuales, filosóficas. Será muy difícil distinguir al supuesto profeta del pensador, al sabio pagano del teólogo, al desheredado social del creyente. Porque en el *totum revolutum* de interpretaciones del mundo, aderezadas por mitos y sustanciadas con mucha fe en salvaciones, se llegará a la conclusión siguiente: la religión puede ser un idioma para hablar con lo trascendente; personal, íntimo, acogedor, inexplicable. Pero las ideas religiosas son parte del mobiliario intelectual del mundo. Razonables, explicables, universalmente comprensibles y analizables en su evolución; especialmente, desde el otero insustituible de los estudios comparados.

Hay una línea; sutil, casi imperceptible pero continua. Como un tren con numerosos vagones de entre los cuales no podemos desenganchar el que no nos gusta delante de nosotros porque quedaremos varados con él. Esa línea, ese conjunto de vagones, parte de mil y una mitologías explicativas del mundo, incluye pueblos que se definen por sus monolatrías porosas, dialécticas, entre supervivencia esencialista y adaptación, cuya esencia es precisamente la historia en movimiento y la decantación de universos culturales previos (Parpola 2000:165). Otro vagón es un imperio —helénico— que rompió el sentido de que la religión era un protocolo de culto familiar e intransferible, engan-

chado a otros sistema imperial —iranio— de impecable armazón mitológica con un tiempo lineal avanzando hacia la salvación. Así, se irá pasando de los paganismos a etéreos monoteísmos. Se irá destilando el judaísmo por exclusión y exclusivismo, también el cristianismo a través de presiones externas y tensiones internas. Y del mismo modo el islam, preexistente a su propia denominación. Todo ello a través de una larga fase de complicaciones sociológicas y tensiones demográficas.

9

No se trata exactamente de que cada religión emane de una anterior, sólo su etiquetado como tal. Esta diferenciación es esencial a los efectos de compresión científica de nuestro objeto de estudio. Porque hubo un tiempo en que las cosas resultaban inexplicables debido a la falta de documentación o permiso para acceder a la misma. Hoy probablemente resulten inexplicables sólo por falta de voluntad explicativa. Aquí abordamos las fuentes culturales del judaísmo, cristianismo e islam como un único proceso cultural que emana de anteriores interpretaciones míticas del mundo. Se trata de un proceso histórico secuencial, evolutivo e *hijo de su tiempo*. Coherente con los intereses del ser humano inserto en tales tiempos y lugares: poesía, astrología, corporativismo, obsesivo mantenimiento de un orden familiar agnático, sedentarización frente a nomadismo, especificidad frente a *globalizaciones* imperiales, cambios migratorios, etcétera.

Por lo mismo, la historia de las ideas religiosas no es un proceso estrictamente religioso; en su transcurso se alimentó con algo más de movimiento la vieja historia universal de las ideas. Por afinidad o rechazo, competencia o confusión, se definieron tres religiones en tanto sistemas dogmáticos diferentes que nacían de un largo tiempo común de indefinición. Cuanto implican históricamente cada una de esas tres religiones estaba ya latente muy probablemente desde los inicios de tan largo tiempo de indefinición, y sólo la interacción entre ellas produjo sus respectivas decantaciones como sistemas cerrados. Así entendemos aquella *simbiosis creativa* de Goitein, desplegada por Wasserstrom (1990:43): definición por contraste, pero todo en el mismo caldo de cultivo. Es decir: cada una se definía por cuanto quería ser, y muy especialmente por cuanto no quería ser y que ya se estaba constituyendo como sistema diferente. ¿Cómo datar lo que adquiere sentido siempre en movimiento? Por eso siempre acaban saltando de

sus goznes las fechas míticas, los comúnmente admitidos momentos fundacionales, los cumpleaños proféticos.

En términos generales, veremos que primero es la veneración por la palabra y después una determinada palabra venerada, si bien la gentileza intelectual recomiende la inversión de términos. Difícilmente podemos ir mucho más allá, delimitando fechas de ideas previas a la palabra escrita. En los viejos y oralmente cultos Oriente Medio y Mediterráneo antiguos, la idea se nos presenta con la fecha de la palabra que la contiene, las mentes inspiradoras se ocultarán tras el texto, palimpsesto oral de mil y un retoques, mil y un autores —en simbólico y respetuoso reconocimiento revelado posterior— . El largo proceso de fijación de un idioma se ocultará tras las páginas de un libro, debido a que sólo éste se conserva. Por lo mismo, parecerá lógico argumentar que primero sea el idioma y después el modelo literario, que primero nazca el símbolo y después la fe en éste. Pero las apariencias siempre tratarán de despistarnos, presentándonos libros, fe y modelos como surgidos de la nada por inspiración —por lo mismo— difícilmente terrenal. Con el tiempo, se perderá la razón de ser de un mensaje determinado, olvidándose una cierta coherencia simbólica. Tal pérdida de razón de ser estará en la base de una difícil incertidumbre de la que surgirá el dogma, como obligación aparentemente inexplicable. Y después, surgirá el sistema religioso al servicio de un poder determinado, igualmente inexplicable. El conjunto de normas en el que se fundamentará ese poder se presentará como aparentemente aleatorio por haberse perdido su razón de ser: el contraste con el entorno. Se habrá patentado el *invento de lo viejo* por parte de la ortodoxia; la propia justificación narrativa de su legitimidad, redactada en continuidad retroactiva a modo de *precuela* que termina cuando llegan *los nuestros*.

Veremos razones lógicas de aparentes excentricidades en materia de fe. Veremos también el modo en que se alían las interpretaciones de Jaspers —*tiempo axial*, eje de futuro— con la de Eliade —*eterno retorno, tiempo magno, antología arcaica*— para consolidar momentos fundacionales milagrosos en las tres religiones. Y veremos el modo en que el corporativismo exclusivo logrará borrar todo vestigio de pasado común, indefinido, en aras de una verdad absoluta recibida en exclusiva, en un solo momento, y desde entonces monopolio de los *guardianes de la fe* (Zeghal, 1996). Del mismo modo veremos que, en términos generales, los libros sagrados son siempre recensiones posteriores de

un motor en marcha. Retocado; un motor rectificado para aparentar prístinos orígenes. Tales libros sagrados son siempre el producto de la historia que precisamente pretenden contar y a la que dicen trascender. Son producto del contexto que pretenden fijar como *tiempo magno* al que volver, tiempo que se sueña con reinstaurar.

10

Por encima de todo, veremos en movimiento las *metamorfosis creadoras de unas identidades* (Attias y Benbassa, 2008:10). Veremos que el espacio de desarrollo de las tres religiones es sin lugar a dudas transcultural, por más que el tiempo en marcha los convierta precisamente en retenes culturales identitarios en exclusividad. Veremos un largo proceso de retro-alimentación dogmática; el modo en que aquellos *guardianes de la fe* asumen como misión vital —histórica, salvífica— podar indefiniciones pasadas, asumir e inculcar fechas imposibles de definición creacionista. Tal constructo, sin duda, acabará redundando en perjuicio de las propias ideas religiosas, en aras de vetustas y adustas explicaciones derrotistas sobre el sentido mismo de la vida. Se comprenderá a Emile Cioran cuando afirmaba que todas las religiones no son más que cruzadas contra el sentido del humor, la alegría de vivir, la naturaleza humana.

Porque, por debajo de todo, trataremos de ver al ser humano y sus razones, en modo alguno diferentes según pasa el tiempo. No hay gente absurda del pasado que creyó en cosas imposibles. Hay contextos que explican necesidades de fe; símbolos —veíamos— que se cargan y recargan de motivos y cuyo sentido se ha perdido, pero que recibirá el homenaje del rito. Es muy probable que si se ventilan las ideas religiosas en el contexto mayor de lo cultural surjan de debajo de las alfombras del mito verdades humanamente sensibles, comprensibles, razonables, ilustrativas y hasta iluminativas. Otra cosa es si aquellos guardianes de la fe están, o estarán, interesados en el sentido humano verdadero de las cosas, o bien en el encastillamiento corporativo.

Pero ya en eso no entraremos. Recordemos que nos interesan los mapas del tesoro y su contexto; no la búsqueda del tesoro como tal. Porque partimos de que, aparte de todo esto a lo que tratamos de dar vueltas, existe una explicación alternativa mucho más directa, sencilla, completa y acabada; la clave de todas las interpretaciones corporativas del mundo. Esta explicación es bastante más fácil de exponer: Dios le

dio una orden a Abraham, unas tablas a Moisés y un libro completo a Mahoma. Dios se hizo hombre, murió, y resucitó al tercer día. Todo esto tiene sentido en función de que habrá un juicio final y algunos se salvarán. Pero claro; eso es ya el tesoro, para el que tenga interés en buscarlo y cargar con él. Nosotros nos ocupamos, en estas páginas, sólo de las circunstancias que rodean a los mapas.

4. PLATÓN, ARISTÓTELES Y EL CABALLO

El silencio de estos espacios infinitos me aterra.

Blaise Pascal (2007:13)

1

Así pues, partimos de las mismas cosas en perpetuo barajar; partimos del permanente cambio y la distinta percepción del movimiento. Vemos desde el arranque de estas páginas que lo resbaladizo en materia de historia de las ideas proviene, en gran medida, de la extrema diferencia con que solemos abordar el sentido de la historia en marcha —creación, destino manifiesto, frente a evolución, adaptabilidad—. Sin duda, tal feliz discordancia es en parte la esencia de la diversidad combinatoria de las ideas e interpretaciones. Por ejemplo, decimos: *unos se dejan llevar por las mareas del tiempo, y otros se resisten a ser arrastrados*. Aludamos también al concepto de desorden —aquel *orden inesperado*— para acercarnos a un punto adecuado desde el cual contemplar algunas obsesiones recurrentes —endémicas— en las interpretaciones de cuanto nos rodea: ¿tiene un sentido el paso del tiempo, nuestra presencia en el mundo? ¿hay un orden ideal para las cosas repartidas por siglos y continentes? ¿hay una inteligencia previa relacionada con tal reparto y orden?

No es del todo justo, ni acertado, relacionar el origen de preguntas tales con la faceta metafísica —filosófica o espiritual— del ser humano. Más bien provienen tales interrogantes de curiosidades naturales e intentos de explicación alternativos a la aún inexistente afir-

mación científica de las realidades. En este sentido, la ciencia sería, en gran medida, la progresiva iluminación explicativa de un inicialmente enorme campo de incomprensión, de incertidumbre. Ciencia como apertura, despliegue en curso, de un abanico de preguntas previamente cerrado en una enorme mano cósmica. La duda va enfocándose, afinándose con el transcurrir de los siglos desde la completa ignorancia de razones motoras a la agudeza de conocer ya numerosos mecanismos. Desde la ingenuidad hasta el resabio, la percepción de las cosas va centrando su objetivo último, en viaje colectivo similar al de cada ser humano; desde los continuos *por qué* de un niño en su aparente simpleza, hasta la posible última pregunta trascendental del anciano.

Ahora no resulta sencillo comprenderlo en su justa medida, pero imaginemos tan solo la perplejidad del prehistórico ser humano ante el descubrimiento del latido de su corazón o la secuencia rítmica de sol y luna. Imaginemos la sorpresa de una primera muerte ajena, o siquiera la rareza de un nacimiento. Desde una perspectiva, ahora sí ya metafísica, es posible comprender la sensación de la cita inicial de Blaise Pascal (1623-1662): *el silencio de esos espacios infinitos me aterra.* Y qué modo de proliferar debieron tener tales espacios infinitos, en las albacoras de nuestro modo inteligente de recorrer tiempo y espacio.

Sigmund Freud (1856-1939) no comprendió del mismo modo el nacimiento de la inquietud espiritual, en tanto que descendiente lejana del intento de explicación en general. Su modo de asimilar religión e ilusión tendió siempre a menospreciar el llamado *sentimiento oceánico de eternidad,* o bien los que acertó a calificar de *sobretonos afectivos* con que algunos seres humanos suelen referirse a lo, en apariencia, trascendente (Freud 2007:9). Es curioso, sin embargo, que el creador del psicoanálisis comprendiese por contra el sentimiento amoroso como un complejo modo de fusionar el yo y el objeto de pensamiento, sin acertar a compararlo con otros sentimientos de posible similar explicación, tal como podría ser la natural inquietud espiritual.

2

Es probable que el menosprecio de Freud proviniese de la sempiterna asociación exclusiva de lo espiritual —creativo, íntimo, personal— con lo sistemático religioso —imitativo, tendente a lo colectivo, ritual—. Así, solemos trazar a grandes rasgos la historia de nuestra relación con

lo metafísico según los dictados de los sistemas religiosos. En tal sentido, se comprende que el enquistamiento de la razón simbólica por tantas costumbres religiosas —con el agravante de su rango de obligatorias—, así como el olvido de su sentido primigenio, dificulten enormemente su posible maleabilidad racional. Porque en cierto sentido se puede trazar la historia dogmática de una religión, y de un modo aislado —no coincidente— imaginarse la historia de la inquietud metafísica de los pueblos.

Al margen, se podría también sospechar una curiosidad espiritual, no necesariamente referida a lo anterior —religiones o metafísica— pero que por la universalmente admitida relación de tal curiosidad espiritual con los ritos religiosos se desprecie en bloque con éstos. Es decir: en el desprecio al clericalismo se mete a esa natural inquietud espiritual en el mismo saco. Al superarse racionalmente las viciadas supercherías de la vida religiosa más común, se acaba desperdiciando aquella posible, y diferenciable, curiosidad espiritual del ser humano. Son los varapalos de ese desprecio al clericalismo, a dogmas infantiles tomados por verdades incuestionables, la religión entendida sistema corporativo basado en represiones sexuales, prohibiciones alimenticias, obligaciones de calendario y vestuario, etcétera. Dicho de otro modo: el rechazo a la religión como sistema supersticioso basado en jerarquías, mandatos, prohibiciones, inhibiciones, así como el ya citado enquistamiento de símbolos, ha perjudicado enormemente el estudio de la evolución de las ideas religiosas, en tanto que surgidas de una inquietud humana espiritual, relacionada ésta con otros modos de percepción no racionales —amor, por ejemplo, ya que lo citábamos hace un momento, al no acertar Freud a relacionarlos.

Efectivamente, un símbolo o un ritual pudo surgir como homenaje humano ante el descubrimiento de una cierta sorpresa trascendente, carente de explicación simple. Pongamos por caso unas aguas determinadas, con cuya bebida relacionamos la curación de alguien. En ese *homenaje simbólico* acotamos la fuente, sacralizamos un espacio, configuramos —precisamente— un símbolo religioso, un ritual de bebida, un calendario de visitas, etcétera. Hemos creado un *témenos*, un palenque extraterrestre. Dejemos que el tiempo erosione aquella razón simbólica de un rito determinado; dejemos que la inveterada costumbre de homogeneidad normativa desintegre el sentido voluntario de aquel primer homenaje sincero. Que lleguen los etiquetadores del pecado y que les sigan los asimiladores de pecado y delito.

Dejemos, con el paso de tiempo y el avance del laicismo, que pierdan poder esos etiquetadores y asimiladores. Que la proyección iluminativa de aquella ciencia, en progresiva explicación no esotérica, *infantilice* la liturgia de aquel rito: aprendamos la razón científica de aquellas aguas salvíficas —curaban por la presencia de tales minerales—, y contemplemos de nuevo el ritual, ahora vaciado de su sentido primario. Absurdo, inoperante, e incluso ignorante. ¿Recuerda alguien la *inquietud proto-científica* del primer buscador de razones en aquellas aguas; una inquietud lógicamente empantanada en lo esotérico por pura falta de conocimiento directo? La ciencia debe cruzar los puentes, pero el historiador debe impedir que se destruyan después de cruzarlos.

3

Es posible comprender el contexto de la crítica freudiana: claro —argumentará acertadamente—; las llamadas *necesidades religiosas* siempre derivan —en su interpretación— del desamparo infantil y de alguna forma de limitación intelectiva. Al comentar su libro *El porvenir de una ilusión*, define Freud de este modo tales necesidades: aquello que *el hombre común concibe como su religión, el sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo y, por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y le recompensará en un existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta* (Freud 2007:20). Inmejorable definición del *efecto placebo* de la religión social, corporativa, identitaria.

Pero algo se queda por el camino: la validez de la pregunta inicial, la búsqueda de un mecanismo de las cosas. Institucionalizada por los sistemas religiosos corporativos, la inquietud espiritual del ser humano se diluye cómodamente en un mar de claras explicaciones progresivamente absurdas —llanas, directas, escuetas— cuya partitura rompe el silencio de aquellos *espacios infinitos*. Claro que es comprensible la asociación freudiana entre religión y desamparo infantil. Tan claro como que, al alejarse de la completa explicación tradicional religiosa, el ser humano se encuentra —a veces— en una repentina orfandad silenciosa. La mayor parte de la gente no acierta a encontrar la postura adecuada —personal, intransferible— frente a los *espacios infinitos*. De ahí el éxito simplista y el magnífico *efecto placebo* de tantas publicidades

corporativas, vendidas como religiosas. De ahí el éxito de las religiones y gnosticismos *new-age*.

Por esos vericuetos surgirá la narcótica infalibilidad de un arma: la fe obligada. La fe entendida no como creencia emanada voluntariamente, sino nacida de la trabajosa digestión de explicaciones increíbles. Pero esta narcótica infalibilidad, aquel efecto placebo, no remiten en exclusividad a lo entendible como religioso en sentido estricto: yo estoy tan capacitado para demostrar científicamente una resurrección como para explicar la transmisión de ondas hertzianas —radio— o la cadena del ADN —genética—. Sin embargo, una misma fe obligada resulta mucho más práctica y socialmente admitida en los últimos dos casos que en el primero.

Pongamos ahora por caso la percepción del tiempo y su evolución. Toda la tramoya explicativa de las tres religiones monoteístas se basa en algo preludiado en el mundo indo-iranio —decíamos— y sobre lo que volveremos: el concepto de tiempo lineal. Que hubo un inicio cronológico y habrá un final. En los tres casos —cristianismo, islam, judaísmo— esa explicación de tiempo ajeno, superestructura inasible, justifica normas y prohibiciones en el sentido de que habilitan para premios o castigos, una vez plegado ese tiempo sobre el que discurrimos. Esa *teología de la historia*, ese convencimiento de caminar por sendas divinamente previstas, ¿difiere tanto de la posterior *teleología laica de la historia* en otras interpretaciones?: similar linealidad está presente en la lucha de clases de la interpretación hegeliana-marxista, en el abovedado razonamiento creacionista del *big-bang*, en la degradación del cambio climático —la particular apocalíptica contemporánea que citábamos—, etcétera.

4

Se diría que un inusualmente despreciativo Pascal —por continuar brevemente con él— sentaba las bases de un inveterado *ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio*. Hablaba Pascal del islam diciendo por ejemplo lo siguiente: *es una cosa lamentable ver tantos turcos heréticos, infieles, seguir el modo de vivir de sus padres por la sola razón de que ellos han sido prevenidos de que es el mejor* (Pascal, 2007:31). ¿Estaban haciendo algo muy diferente los cristianos o judíos de su tiempo, o todos en los tiempos presentes? ¿Realmente no seguimos teologías o teleologías, simplemente por ser comúnmente admitidas? ¿No estaremos menospre-

ciando determinadas vetustas explicaciones del mundo, simplemente para sustituirlas por las mismas retocadas —*vino viejo en odres nuevos*, y valga para retomar aquel arranque: *todo está desde siempre*—?

Es muy probable que todo esto provenga de un cierto —y confortable— acurrucarse en la cómoda inercia de las creencias admitidas. En gran medida, la razón de tantas y tan completas explicaciones religiosas del mundo, proviene de una muy simple diatriba resumible mediante una conocida simplificación del pensamiento de dos grandes pensadores: Platón y Aristóteles. Adelantemos algo: suele decirse —no sin sorprendente pizca de verdad— que las respectivas tradiciones platónica y aristotélica muestran una clara diferencia inicial, ilustrable con el célebre *ejemplo del* caballo, con el que aquí aceptamos *debilitar un pensamiento para hacerlo comprender* (Sartre 2007:46).

Así, en Platón, *un caballo tiene cuatro patas para correr.* Entretanto, y por contra, para Aristóteles, *el caballo corre porque tiene cuatro patas.* Esta desnuda y —no podía ser de otro modo— simplista diferencia entre ambos maestros griegos, ejemplifica sendas interpretaciones del ser humano, su lugar en el mundo, y la perspectiva del tiempo: para unos, existe un plan previo, un sentido de las cosas de algún modo escrito. Para otros, la eventualidad de factores provoca las cosas. ¿Creación frente a evolución, creacionismos frente a evolucionismos?

No equivoquemos percepciones: tanta teología de la historia puede haber en una de estas posturas como en la otra. Tanto Dios oculto puede haber en esta cruel simplificación de Platón —destino, providencia, sentido inasible de las cosas, Dios creador— como en la similarmente cruel simplificación de Aristóteles —llamemos Dios al azar, a la casualidad, a la suma repentina de factores, Dios como *motor inmóvil*—. Al final, la diatriba no será si hay o no Dios, sino a qué nos referimos con tal concepto. De momento, no nos mueve, por tanto, la posible explicación de lo divino, sino partir de la enorme diferencia que hay entre los seres humanos que estén en el convencimiento de participar en un ilustre plan ajeno, en una razón previa de las cosas, y por otro lado quienes conciban el día a día como sorpresa creativa.

5

En este punto, qué duda cabe, es cuando debemos desestimar toda posible preferencia exclusiva y limitarnos a la mera exposición de la diversidad perspectivista. Porque los habrá que juren trayectorias que

demuestran un destino manifiesto, en tanto habrá otros tantos que no se bajen de la casualidad, sin que falten razones y sinrazones para ambas posturas. Conocida es la anécdota de aquel a quien preguntaron *¿cuantas campanas han dado?*, respondiendo que una. *¿Seguro?* —le insistieron—. *Y tan seguro que fue una sola campanada; como que la he oído tres veces.* Se cuenta que Darwin, en una escala argentina de su iniciática travesía en el *Beagle*, ascendió un trecho en la cordillera de los Andes en compañía de un gaucho. Allí, a unas alturas imposibles, encontró conchas de moluscos, y le explicó a su acompañante que aquello probaba la vieja presencia de los mares. Su interlocutor no se dejó convencer: *las del mar, serían conchas marinas, pero éstas son conchas andinas.*

Absurdo sería, pues, tratar de convencer a quien no se deja, en materias que llevan tantos siglos moviendo ríos de tinta y con tan elaboradas explicaciones. Téngase esto bien en cuenta a la hora de juzgar creencias admitidas; no vayamos a pensar que todos van en dirección contraria menos nosotros. O viceversa: que, imbuidos de Kipling y su fervoroso ir a contracorriente —véase el poema a su hijo, *If*; de tanto predicamento entre grupos minoritarios y/o colectivos marginales en busca de normalización—, no vaya a ser que andemos buscando nuevos rincones irrespirables, en la obsesión de no compartir los amplios espacios abiertos desde siempre.

Con todo, e insistiendo en no hacer explicaciones exclusivistas, la historia parece apuntar a que la adaptabilidad es uno de sus grandes motores, en tanto la mayor parte de los seres humanos ha pensado siempre que había planes previos. Dicho de otro modo: la lectura racional de las cosas de este mundo no parece apuntar a destinos manifiestos pero, a lo largo de la historia la mayor parte de los habitantes del planeta ha participado de un modo u otro de convencimientos corporativos religiosos. A tenor de lo reconocible científicamente, parecería tener razón este caricaturizado Aristóteles al decir que *el caballo corre porque tiene cuatro patas* —la cosa parece no estar prevista, la circunstancia parece imponerse— en tanto la mayoría de la gente siempre ha preferido la explicación platónica de modelos previos, inteligencias precavidas, a tenor de tanto sistema providencialista como ha existido.

Por otra parte —y arrimando el ascua— la aristotélica parecería también una postura eminentemente humana; incluso antropocéntrica: ¿qué mérito tendríamos si fuéramos meros resultados de un

displicente arrojar dados divinos —teocentrismo—? Precisamente hablando de dados, Bernard Lewis expondrá algo muy ilustrativo en el posible cambio de mentalidad de algunos pueblos que prefirieron los juegos de suerte —versiones del conocido como *Backgammon*— al racional ajedrez (Lewis 1996:143). Al abandonar juegos mentales a cambio de la suerte de los dados, nos arrojamos al destino inexorable, al escrito, frente a la trabajosa labor personal sin mapas previos. ¿Debemos seguir empeñándonos en lo contrario, en que es mejor perderse por cuenta propia que llegar de la mano? Cuestión de preferencias.

6

Llegamos, así, a una parada importante en nuestro discurrir: admitida la existencia de la inquietud espiritual, vecina de todo otro intento de explicación del mundo, el ser humano resuelve alzarse sintéticamente para expresar generalidades que no entiende. Cuanto acabará formando parte del inventario temático de las religiones nacía como sublimación; como gran viaje consecutivo ante la inmensidad del mundo por conocer: *si yo no he hecho esto, ¿quién ha sido? ¿qué más ha hecho? ¿para qué? ¿cómo es?,* etcétera. Aquí resulta muy ilustrativo que acompañemos por un trecho a Sartre en el siguiente capítulo, en esa defensa del definible como *humanismo existencialista*. Su oportunidad se debe al particular modo de exposición de un cierto *aristotelismo* —en nuestra visión reduccionista— al considerar que *la existencia precede a la esencia*; el vivir a la producción.

De hecho, Sartre comparte nuestra crítica —en realidad, nosotros la suya— sobre similitudes entre las que llamábamos *teología de la historia* —religiosa— y *teleología de la historia*. Este autor llega a decir que *en el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia* (Sartre 2007:13). Podemos decir que la simplista explicación de Platón, Aristóteles y el caballo estaría encontrando aquí una más profunda formulación: ¿pensamos que tenemos una función al estar vivos o por el contrario el objetivo es la mera existencia, y todo cuanto de ella se deduzca, pues bienvenido sea? No nos preocupemos, que no habrá precisamente falta de respuestas en la historia de las ideas religiosas.

5. LA ANGUSTIA DE ABRAHAM

Nadie me designa para ser Abraham,
y sin embargo estoy obligado a cada instante
a hacer actos ejemplares.

Sartre (2007:18)

1

Esta historia evolutiva de la sistematización religiosa arranca en el origen mismo de las ideas religiosas, en tanto que largo viaje de reflexión intelectual. El viaje parte de las tramas anteriormente presentadas, y basadas en las preguntas del ser humano y su explicación del mundo. Su propia razón de ser como persona, la posible o no percepción de sus ecos como voces ajenas; la posible esencia de su vivir. De hecho, la razón de ser de tantos tratadistas en tan larga y fecunda historia de las ideas religiosas es precisamente menospreciar existencialismos —la idea de que se vive sin más— para presuntamente *dignificar* al ser humano con misiones celestes, extra-terrestres.

Y en estas latitudes nos detendremos por un tiempo, pretendiendo localizar el espacio racional que pueda dedicarse a lo irracional; aquello que trasciende a lo puramente físico: lo —por lo mismo y etimológicamente— metafísico. En resumen, el proceso de incubación de la idea del dios y su necesidad así como la de otros mundos, otras vidas. En última instancia no olvidemos nunca que la invención de un concepto no niega su existencia, sino que más bien la garantiza: que un dios cree al hombre o que éste invente a un dios creador no resta un

ápice de interés narrativo a esta profunda relación en tantos siglos de espacios infinitos, esos mismos que aterraban a Pascal.

Avanzando por un momento a través de esa idea de la *invención de Dios*, debe resultar evidente la implícita relación con el pensamiento de Feuerbach ilustrado de un modo inmejorable en aquella portada de Jethro Tull para el disco *Aqualung*: *en el principio, el hombre creó a Dios y le dio poder sobre todas las cosas*. Esta aplicación poética de Feuerbach resume de un modo bastante fiable el pensamiento del autor, especialmente relevante en el libro *La esencia del cristianismo*.

Feuerbach preludia el concepto de *alienación* humana —o *enajenación*— tan caro al pensamiento de Marx, con ligeras matizaciones que alejan la obra de ambos. En la *invención de dios* de Feuerbach, en tanto que proceso de alienación humana —situar fuera de nosotros la dimensión creativa, por decirlo de algún modo— e*l hombre proyecta en un ser ideal —irreal— sus cualidades, negándoselas a sí mismo. Cuanto más engrandece el hombre a Dios, más se empobrece a sí mismo* —y de ahí la citada enajenación o alienación—. El producto se presenta así como ajeno al ser humano y pasa a dominarlo, al estilo de la gran computadora HAL en el *2001: Odisea Espacial* de Clarke/Kubrick. Resulta evidente que puede entenderse a Dios como sublimación especulativa sobre el sentido de nuestra presencia en el mundo —la incógnita que resume una determinada función poética— o bien —radicalizando esta idea—, como *enajenación humana* en la visión de Feuerbach.

2

De algún modo, la propuesta consistiría en leer la viceversa: no se trata tanto de que Dios haya creado al hombre a su imagen, sino que el ser humano haya creado a Dios, proyectando en él su imagen idealizada. Para Feuerbach resulta algo diáfano: reconozcamos que la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie: *Homo homini deus est*. La idea no es baladí: salva el concepto de Dios asociado a la innegable trascendencia de algunas facetas humanas, y libera al sentimiento religioso de tanto infantil aparato inaceptable de *fe de carbonero*.

Porque Feuerbach sitúa la idea de Dios a la medida del ser humano. Humaniza la trascendencia, traslada el objeto de estudio desde la teología hasta la antropología. Y es que probablemente la reflexión sobre la religión puede seguir, a lo largo de la historia, la trayectoria del pensamiento del propio Feuerbach: primero se concentra en la explica-

ción de Dios, luego de la razón, para llegar finalmente al ser humano. Esa es en realidad nuestra idea de *avance hacia una ética universal*, por más que para Feuerbach —al igual que para el joven Marx—, el proceso tiene el añadido esencial de desenmascarar una ficción mítica.

Pero quedémonos con la parte sustancial aprovechable de Feuerbach: que el secreto de la teología es la antropología. Por otra parte, decíamos que gran parte del discurso teológico se centra en relacionar al ser humano con misiones excelsas, para no vernos arrojados al mundo sin coordenadas. La historia de las ideas suele sentir lástima —o desprecio— por las almas vagabundas, los seres que no buscan *la Nueva Jerusalén*. ¿Es realmente menospreciar al ser humano negarle una productividad prevista de antemano y partir de una posible perplejidad vital, página en blanco de sus días por venir? ¿Se debe el ser humano a una misión que justifica su presencia en el mundo —veíamos: Platón y el caballo que tiene cuatro patas para correr— o bien resultan cosas de él sin más, por inesperada y fructífera aplicación de sus saberes y sentires —Aristóteles y el caballo que corre sólo porque tiene cuatro patas—?

Bien; tal es el centro de nuestro actual batir de ideas. Dado que tendremos ocasión de tratar en extenso la historia de pretendidas misiones reservadas para el hombre, justo resulta detenerse también, siquiera brevemente, en la exposición de ideas contrarias no por ello menos elaboradas. Así nos movemos ahora un tanto en el siempre denostado terreno del llamado *existencialismo ateo*: si Dios no existe —se argumentará—; si no hay inteligencias previas que planifiquen destinos, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia: el hombre. Sería, en nuestro reduccionista juego de interpretación, apostar por la segunda opción —primero estamos aquí, y ya dilucidaremos nuestra misión o no—. En este orden de cosas ese ser humano, aparecido sin mayores expectativas previas, *empieza por no ser nada y solo será después* (Sartre 2007:14).

3

En línea con esa idea, la vida es contemplada como premio en sí; sus logros como inesperados, en tanto que añadiduras no previstas. La historia sería algo así como una colección de retales sin la voz ronca de los destinos manifiestos. No es una lectura intrascendente de la historia; una extensa corriente intelectual ha aplicado el existencialismo a

la lectura de los procesos históricos, y resulta algo semejante al evolucionismo darwiniano: negación de creacionismos y plantillas previas, adaptación al medio y progresivo cambio fundado. Pero no desfondemos por ello trascendencias: si bien es cierto que en materia de lectura histórica se revelan más claramente unos actores que un autor en el paso registrado del tiempo, no es menos cierto que esa historia puede comprenderse de un modo trascendente. Puede uno admirar el devenir del ser humano sin necesidad de voces celestiales; *inclinarse humildemente ante su peso, como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera* (Arendt 2005:17).

Un ramillete de ideas correlativas nos ilustran en la exposición: que el hombre no es otra cosa que lo que él se hace, que es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, o que es el único responsable de cuanto es. En paralelo, pueden traerse también a colación grandes conceptos de la crítica existencialista como la angustia; la profunda responsabilidad ante la sensación de soledad, de improvisación razonada, de desamparo y desesperación ante un mundo no concebido como parrilla de salida para repartos tardíos de cielo e infierno. Se comprende ese posible desamparo, la angustia, la desesperación existencialista; la orfandad de negarse a la idea de dios, una esperanza de salvación en posibles días oscuros. Sin ese viejo amparo religioso, ¿cómo distinguir bien y mal, objetivos, supersticiones, errores o aciertos, careciendo de una plantilla o baremo comúnmente aceptado? Es evidente que el existencialismo endurece el sentido de la presencia en el mundo. ¿No será, tal dureza, el marco irrefutable de una absoluta libertad?

En cualquier caso, correlativamente, no desdeñemos el defendido humanismo de ese *demonizado* existencialismo: que nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos, que al estar solos y sin excusas proféticas, *el hombre está condenado a ser libre*, que *el hombre es el porvenir del* hombre, que también está *condenado* a inventarse continuamente, etcétera. No menos desdeñable es la llamada a la autenticidad interpretativa de las cosas, el rechazo a las creencias sin posible explicación racional. Sartre —por seguir con él—, defiende la libertad y el humanismo de sus ideas, trayendo a colación (2007:23) la muy iluminada crítica de André Gide a la creencia gregaria, al sentimiento de *rebañismo* tan común en el devenir corporativo de las religiones: *un sentimiento que se representa y un sentimiento que se vive son dos cosas casi indiscernibles.*

Efectivamente, ser bueno según los cánones y dogmas de un momento religioso, o sólo aparentarlo haciendo cuanto a la postre resulta ser bueno son dos ideas difícilmente distinguibles. Esto viene a significar que la ética, incluso el sentido ralo del bien, no son exclusivos de las religiones. ¿Habrá llegado el momento de denunciar monopolios de trascendencias por parte de las religiones constituidas como identidades corporativas?

4

El lema existencialista nos ilustra: *no es necesario tener esperanza para obrar*. Visto esto, ¿resulta tan ajena y lejana a la esencia de las ideas religiosas la elaboración existencialista sobre que un sentimiento se construye con actos que se realizan? ¿cuanta vida religiosa a lo largo de la historia habría sido impensable sin esta operatividad de conducta, aparentemente *existencialista atea*? Por otra parte los pretendidos pesimismo y quietismo asociados al existencialismo son cuestionables: al no ser creados sino nacidos no estamos programados sino ligeramente inducidos, por aquello de que las circunstancias nos configuran de algún modo. Así, nadie nace cobarde o héroe: *el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; el cobarde siempre tiene una posibilidad de dejar de serlo, al igual que el héroe.*

Resulta así que el destino del ser humano está en él mismo, cada persona es receptiva a sus propias posibles acciones, dado que las verdades absolutas se captan sin intermediarios (Sartre 2007:31). Es probable que éste sea uno de los principales escollos para la interpretación religiosa de las ideas existencialistas: si partimos de desestimar intermediarios, todo el aparato religioso constituido se cuestionaría como tal, desde aceptaciones de profecías y hombres excepcionalmente cerca del manantial de los mensajes, hasta los *monopolizadores de toda posible fuente de salvación* —según la descripción que Max Weber hizo de la casta sacerdotal.

Pero que no se sientan amenazados sacerdotes, muftíes o rabinos: nuestra lectura propuesta no pasa por exabruptos anti-sistema. El objetivo ahora se centra en diluir la inquietud religiosa personal, a la postre similar a todo serio compromiso ético; naturalizarla junto con la no menos natural, humana e histórica —y por ello revisable científicamente— tendencia a redactar narraciones de salvación. Nos movemos así entre ambas, entre lo sincrónico —el ser humano, religioso o exis-

tencial, tiende a generar humanismos— y lo diacrónico —a lo largo de la historia se ha desarrollado una seria y compacta explicación, legible científicamente como historia de las ideas religiosas.

Al cabo pretendemos precisamente abordar cuestiones sin desprecios a lo ajeno ni miedos reverenciales a buscar el origen de lo propio. Es decir; respetar la natural obsesión humana por colorear la trascendencia —con o sin dios, llamando dios a esto o aquello, decubriéndolo, inventándolo, componiéndolo o negándolo—, al tiempo que desmenuzar los elementos constitutivos de las tres sistematizaciones abrahámicas que nos ocupan con el objetivo de otear desde los aledaños ese conglomerado de utopías y ucronías; lugares y tiempos excepcionales, por lo mismo inalcanzables y referente de vidas alternativas a la actual: el tiempo y el lugar de Dios.

5

Junto a esto surge con renovada fuerza motora en la historia de las ideas religiosas el concepto de *hombre excepcional*. Y *hombre* es aquí menos genérico humano y más exclusivo frente a lo femenino, dado que poco sitio se ha hecho a la mujer en el complejo mapa de la intermediación entre lo divino y lo humano. Pero al margen de lo inveteradamente machista, el mundo de lo religioso colectivo no deja demasiado sitio a lo espiritual personal creativo, sino que tiende a podarlo en aras de una obsesiva imitación de modelos. Se pretende que hubo vidas excepcionales con las que desentona la mediocridad de la nuestra. Se fomenta la imitación, en lugar de la búsqueda.

Lo ya constituido y encumbrado, el aparato de devoción, no parece casar con lo vivible. A lo que hay que sumar la tremenda paradoja: que la vida sólo alcance sentido tras la muerte. Aquella percepción existencial acerca de que las verdades absolutas se captan sin intermediación no parece ser el lema de ninguna religión. Antes bien se abre paso con fuerza, en los arranques dogmáticos, el compromiso social de constreñirse al canon costumbrista de aquel *hombre excepcional*. Lo no menos paradójico es que en cada religión constituida puede distinguirse claramente una primera fase profética —en la que el *hombre excepcional* abre, improvisa, cuestiona— y una subsiguiente *fase sacerdotal* en la que se sienta lo inamovible, sobre las bases de aquella primera improvisación profética. Lo rocambolesco final de todo esto es que será el sacerdote quien ponga por escrito la biografía y mensaje del profeta. Es

decir: es el sacerdote quien inventa al profeta, para jugar con él al *poli bueno, poli malo.*

Tal es la esencia de cuanto llamamos continuidad retroactiva que se aplica a la creación de normas bajo la forma infalible de *retroalimentación dogmática*; fijación *a posteriori* de la palabras y voluntades de aquel tipo presentado como excepcional. Siempre se legisla *a posteriori,* pretendiendo que se descubre un dogma en las albacoras de la religión. Pero lo cierto es que toda religión nace del comentario posterior, de la tardía adaptación trucada, generándose una muy útil confusión de fechas que presenta todo el aparato dogmático en sincronía; en bloque empaquetado desde la muerte del fundador. Ojalá pudiera hacerse la prueba del Carbono—14 a las ideas; nos sorprendería la profusión de moderno cartón piedra envolviendo las mismas inquietudes y explicaciones de siempre. Pero, pensándolo de nuevo, de nada serviría: se leen e interpretan textos, redactados siglos después de los acontecimientos narrados, como si fueran grabaciones *in situ*, por lo que cuanto falta no es documentación, sino rigor, contextualización, y estudio comparado.

En este orden de cosas, cabe detenernos en la figura de esos fundadores imitados; esos seres excepcionales. Søren Kierkegaard acuñó el concepto de *angustia de Abraham*, prácticamente como patología o síndrome para designar una incertidumbre muy concreta, la del hombre atrapado entre dos fuegos: la imagen de sí mismo, y la naturaleza de la misión que cree deber realizar. Habla del destino, del concepto de elegido, del mundo como reflejo y palenque de planes ajenos que nos sobrepasan. Habla de supuestas evidencias de causalidad —señales, pistas de Dios— frente a otras tantas de casualidad despreciadas; habla del gran hombre que se siente con pies de barro, de la tentación de sana y anónima intrascendencia —de *última tentación de Cristo*—, del miedo intrínseco a la responsabilidad que implica estar *a la derecha de Dios*, como en tantos libros santificados. La angustia de Abraham es una mirada a la psicología del profeta; el complejo *software* que anima a la compleja imprudencia del héroe.

6

Vemos así que el descubrimiento o invento de Dios es correlativo a la forja de ese héroe —como aportaría Thomas Carlyle— o la angustia del que se siente elegido por Dios —Kierkegaard—. La explicación de

tan larga relación entre el hombre y la idea de Dios es de un interés que sobrepasa lo meramente literario, atraviesa certeramente lo psicoanalítico, y redunda en el concepto de teología de la historia; del tiempo en curso como imperfecta hoja de ruta de un perfecto Dios planificador que, harto de nuestro despiste, nos envía a seres excepcionales con aquellos *mapas del tesoro*. En el contexto literario de los tres monoteísmos, el síndrome de la *angustia de Abraham* se explica de la siguiente manera: el futuro patriarca de las tres tradiciones monoteístas recibe la visita de un ángel que le ordena sacrificar a su hijo.

Tal es, en esencia, el mensaje tanto el relato bíblico del Génesis como el coránico relacionado con pruebas definitivas de los escogidos por Dios —si bien el coránico cambia de hijo en el matadero—. ¿Qué debe hacer Abraham? Porque, siquiera en aceptada ficción literaria, en propuesta de *fusión con el personaje* a lo Stanislavski, alguna pregunta debe hacerse el *hombre-excepcional-Abraham*. ¿Es realmente Dios quien está detrás de la orden? ¿daría Dios tal orden a través de un ángel a quien no fuera Abraham, quien no estuviese *continuamente obligado a realizar actos ejemplares*? Esta clásica *angustia de Abraham* —o Ibrahim, decíamos, en el imaginario árabe— es la duda esencial del ser humano encadenado a un permanente *noblesse oblige*. Es de alguna forma la contrapartida de la Alianza, entendida ésta como favoritismo de un cierto grupo, al margen en última instancia de comportamientos.

Evidentemente, nos movemos con estereotipos, con *novelizaciones* de la inquietud humana. Lo menos importante de la *angustia de Abraham* es la veracidad de los hechos o la existencia de los personajes. No reventemos geniales verdades literarias por el hecho de no encontrar certificados de nacimiento: nada hay más descorazonador que confundir el racionalismo con el mal oído para la música. Aparte de que los mismos que cuestionan razones religiosas, juran y perjuran inmensos mitos históricos de diverso calado. No; lo realmente relevante aquí es la concatenación de pensamientos y acciones; de modelos ajenos para comportamientos propios. Habrá quien levite con el sueño de ser Abraham, y habrá quien lo haga con el sueño de Steve Jobs, pero el paradigma de *hombre excepcional* persiste. Porque son muchas generaciones las que lo establecieron como paradigmático. Como objeto de seguimiento, veneración; incluso como actitud fundacional de su corporativismo —religioso o no.

6. LA HIPÓTESIS DE UN DIOS

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

Dante, *Infierno (Divina Comedia)*

1

Los hindúes, históricamente grandes matemáticos, saben que el UNO es muy útil como concepto pero que no existe como algo tangible —ese rechazo a la unicidad por parte del hinduísmo es una seña de identidad cultural, que abarca hasta su universo religioso—. Es algo generalmente admitido en el lenguaje matemático: existe un árbol, un niño, una casa, pero el UNO como tal es una útil abstracción. Un producto de una capacidad única en el ser humano: trascendencia. En similar razonamiento, no existe la enfermedad, sino personas enfermas. Tampoco la muerte o la vida, sino personas muertas o vivas, etcétera. De estas ideas podemos entresacar dos conclusiones parciales: en primer lugar, que los conceptos tienen una especial existencia convencional de gran utilidad semántica. En segundo lugar, que el racionalismo abrupto es una forma de irracionalidad: imaginemos a los matemáticos increpándose mutuamente a cada emisión de una cantidad bajo en grito de: *¡que el uno no existe! ¡Que el ocho es una abstracción…!* No se combaten los convencionalismos útiles e inocuos.

Dios es la conceptualización de un deseo; ponerle nombre a una serie ininterrumpida de anhelos e inquietudes. El resto es pura glosa y aparato crítico, dependiente de intereses corporativos; alarde decorativo en siglos de acumulación. La afirmación de la existencia de Dios no cualifica inteligencias o ineptitudes. Tampoco tiene por qué

seguir un credo determinado ni adscribirse a exclusivismo intelectual alguno. Pero es importante ser respetuoso y reservarse los negacionismos, a menos que el objetivo de tales sea menospreciar tantos siglos de elaboración y tantos pueblos implicados en su búsqueda y/o invención, composición. De algún modo, esa afirmación de Dios es un protocolo de reconocimiento; sustantivar la cantidad de cosas incomprensibles que rodean al ser humano. Su negación, por lo mismo, es soberbia de *nuevo objetivismo*. Legítimo y comprensible, por otra parte: al igual que hay *nuevos ricos* que no se comportan como *los de siempre*, suele surgir ese *nuevo objetivismo* en todo tiempo y lugar. Es aquel Yuri Gagarin y su célebre *boutade: he dado una vuelta por el espacio y no he visto ángeles*. Lo de antes: confundir racionalismo con mal oído para la música. Y difícilmente comprenderemos la historia de las ideas sin abarcar la forja de Dios en toda su altura intelectual, por encima de revisionismos supuestamente antropocéntricos.

En un repaso minimalista de todo cuanto deseamos para el futuro, surge el concepto de Dios a imagen y semejanza de la ayuda esperada para ese porvenir desconocido; un concepto del tamaño del miedo con que afrontamos lo inesperado. Tiende a alcanzar la forma imposible de mil y un juegos retóricos, homenaje relacionado —sin duda— con el valor de la palabra entre grupos humanos que lograron aquilatarla. Por eso definimos a Dios como la imposible medida de la desmesura. Sordina para penas aparentemente irremontables, expresión de alegrías inefables sentidas como inhumanas. Es tan razonable como el gusto, la suerte o el pesimismo. Tan repentino como el vértigo al explicar una noche estrellada. Tan posible o imposible, verdad o mentira, como el amor o la reflexión y en la misma medida necesario o prescindible. Dios no es tanto lo que *queremos que sea* como cuanto *sentimos que es*, y por lo mismo su demostración —lamentablemente o no— depende menos del *ver para creer* que del *creer para ver*. Del mismo modo en que no aparece la música en la radiografía de un violín, las coordenadas divinas son mucho más volitivas —cuanto queremos que sea— que localizables.

2

Retomando la *conceptualización de un deseo*; tendremos ocasión de detenernos en la idea de conceptualización, al tratar la importancia de la Palabra —concepto, verbo; texto—. Pero nos interesa ahora un ele-

mento arrojado en el capítulo anterior sobre la inoperatividad de una cierta disquisición en torno a la veracidad o no del concepto Dios: que la invención de un concepto no niega su existencia, sino que más bien la garantiza. Cuanto inventamos, pasa por ello a existir. Y decíamos: el hecho de *que un dios cree al hombre o que éste invente a un dios creador no resta un ápice de interés narrativo a esta profunda relación, en tantos siglos de espacios infinitos.*

Es muy probable que la relación de fuerzas favorables y contrarias a la idea del dios aquí tratado pueda resumirse en dos reacciones de reconocimiento encontradas: pleitesía protocolaria frente a rechazo desenmascarador. La reacción segunda es la ya vista como *nuevo objetivismo* y comprensible en sociedades y/o situaciones de existencia salvaguardada: ese concepto de Dios es menos necesario con un seguro a todo riesgo, pongamos por caso, del mismo modo en que no siente lo mismo ante el sorteo de la lotería quien compró el billete para comer que quien no lo necesita. La primera reacción —pleitesía, adoración— por su parte encaja a la perfección en contextos hostiles como el viejo Oriente Medio y su *naturaleza madrastra;* el entorno de incubación para gran parte del vocabulario laudatorio que acompaña al proceso cultural responsable de las tres sistematizaciones religiosas aquí tratadas. Es una reacción primaria, decorativa; un afable —a veces no tanto— trampantojo. Un procedimiento de actuación tras el descubrimiento de zonas no comprensibles del mundo: mi entorno me sobrepasa, mi vida es casi inexplicable, y me vuelco a construir liturgias que pueden variar en el tiempo; desde la miedosa adulación a ese destino implacable y lejano, hasta el romance susurrante con el dios cercano. Ya llegará aquel *monopolizador-de-todas-las-formas-de-salvación* weberiano con su incansable protagonismo litúrgico.

La invención de Dios evoca menos montaje y más composición musical o poética: no sólo estoy creando, sino que parece que absorbo, recibo; soy transmisor y destinatario. En mi sorpresa creativa, la actividad compositora me sublima y siento ajena la poderosa armonía de cuanto estoy creando. En el mundo de la música o la literatura se ha contemplado siempre con gran claridad esa citada *pleitesía protocolaria* sin mayores cuestionamientos de fe: las musas son las responsables de mi creación. A nadie se le escapa la elegancia explicativa de tal reflexión: no celebro el acabado de poemas o sinfonías como se celebra un gol sino que traslado gentilmente el mérito creativo a las musas, para así homenajear de algún modo a lo trascendente del ser humano.

Y a quien viniese rebotando y descubriendo que tales musas no existen, no le diríamos que está equivocado sino que no ha comprendido nada. O lo de antes: que no confunda racionalismo con el mal oído para la música.

Este campo de pensamiento y creencia forma parte de la muy fértil faceta espiritual del ser humano. De su inefable capacidad para la trascendencia, sin duda derivada de su habilidad lingüística. Y valga aquí lo lingüístico referido a lenguajes en general, que más uso estamos haciendo del musical que del alfabético por el momento. Pero tengamos algo muy en cuenta; estábamos hablando de Dios, no del sistema religioso. Si a Dios se le puede ir descubriendo sensorial, racional y personalmente, el entramado que conlleva la tradición religiosa dice más del género humano en su conjunto que del ser humano como tal y su capacidad de abstracción. Las religiones, que veíamos surgir como modos de explicación del mundo, recogen y filtran. Después, el sistema religioso clasifica, regula y pretende sentenciar. Por lo mismo tales sistemas son más aparatos de tradición que formas de iluminación. Su pretendida omnicomprensión del mundo y el sentido de éste concuerda con la natural tendencia del hombre a fijar para siempre y de un modo corporativo lo que surgió un día individualmente. Se esclerotiza el genial descubrimiento —invento, composición— de un alma. Es decir: se desinfla la capacidad de abstracción del ser humano. El genio del poeta elabora algo trascendente, da las gracias a las musas, y ahora todos repetimos el poema como loros.

3

De esta forma, el sistema religioso es un constructo, frente a la idea de Dios, que es una composición. Pero hay algo constante, esencial, en el triángulo formado por el ser humano, su idea de Dios y la religión; algo cuya incomprensión justifica la mayor parte de los malentendidos y alejamientos de eso que llaman fe a lo largo de la historia de las ideas religiosas. Ese algo es la función simbólica: nada puede comprenderse en la sincronía de la espiritualidad humana o en la diacronía de la historia de la religión sin admitirse y comprenderse la importancia que tienen determinados *imperativos poéticos*, determinados rodeos parabólicos, juegos simbólicos asignados un día y empleados ya siempre para llegar al alma humana.

Y esta expresión —*llegar al alma humana*— es ya, de por sí, un rodeo

simbólico; no se puede estar siempre explicitando conceptualmente. Decir *el alma humana* abarca al menos dos inmensos recorridos intelectuales que de este modo quedan simplificados, resumidos; simbolizados. El primero es en sincronía: *el alma* resume y simboliza la capacidad metafísica o trascendente del hombre, lo que le hace tener compasión; concepto esencial en la capacidad trascendente del ser humano —en resumen simbólico, su alma—. Sentir compasión es *padecer con* otro. Es hacer gala de una habilidad exclusivamente humana: ponerse en el lugar del otro, salirse de si mismo por un momento. Comprender lo no explícito del entorno. En el fundamento técnico de todas las religiones según el cual Dios crea a las almas podemos leer simbólicamente cuanto la razón detecta: es en ese ámbito trascendente del ser humano —alma— en el que surge la idea de Dios.

La segunda posible evocación de la palabra alma es diacrónica y juega con un concepto estelar en materia religiosa: la ilusión de inmortalidad. Siguiendo a Agustín de Hipona, *el alma es la memoria; somos el recuerdo en que quedamos, de igual manera que son los demás el recuerdo en que quedan* (González Ferrín 2009:207). La capacidad lingüística del ser humano —nunca lo suficientemente cantada— permite no sólo comunicarnos en sincronía sino mantener en una especie de *sostenido eterno* recuerdos transmitidos, evocados, o incluso inculcados. Lo que hemos vivido con los demás se queda en nuestra memoria ¿Se borra ésta con la muerte del objeto de recuerdo? Ciertamente, la simbología de la inmortalidad del alma es de una claridad poética irrenunciable. Otra cosa —qué duda cabe— es la creencia literal —ahí no entramos— en aquella psicopompa; el desfile de las almas tras el final de los días. ¿Realmente debemos renunciar a una preciosa conceptualización simbólica, sólo porque el modo en que se transmite tal concepto se conserva en *edición infantil*, de algún modo novelada, mítica?

Función simbólica, existencia del alma, inmortalidad de la misma… Contemplemos ahora la expresión dantesca con la que abríamos el capítulo: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*: *abandonad toda esperanza, los que aquí entráis.* El lema inscrito sobre el dintel de las puertas del infierno. Quien aquí entre, que abandone toda esperanza. Con ese verso de Dante en la *Divina Comedia*,que prologa la visita al Averno ¿se lee un aviso, o podríamos comprenderlo como la descripción del infierno? En lectura simbólica: ¿debemos abandonar toda esperanza una vez ya en el infierno o podría colegirse una definición; que el infierno es la situación vital en que nos encontramos cuando ya no

queda esperanza? En ese sentido, tener esperanza es lo que nos aleja de la perdición del alma —nos aleja de *donde habita el olvido*, por filtrar a Agustín de Hipona a través de Cernuda—. Del mismo modo en que perder toda esperanza es lo que nos hace sentir el infierno, que es lo que podría querer decir a la postre aquel lema de Dante. De ese modo glosando esperanzas futuras y amenazando con infiernos eternos se irían tramando universos teológicos tomados por difíciles verdades absolutas. Lo simbólico —aquí literario— se toma por explícito en la sistematización religiosa. Es lo que pasa cuando no se respeta el contrato de representación entre la palabra transmitida y el lector.

4

Así, muchas veces no se comprende la simbología religiosa sin un enfoque semejante; algo que ya asumieron los primeros apologetas de nuestra era. Pero este modo de comprensión de lo simbólico como tal no es *apto para masas*, sino que requiere una capacidad muy especial dado que generalmente admitimos lo racional como la radiografía de la realidad y no hay tantas mentes abiertas a la periferia de esa realidad. En sus *lecciones sobre la analítica de lo sublime,* Lyotard nos presenta a un excepcional Kant avisándonos contra perversiones tales. Así, propone en su *Crítica de la Facultad del Juicio* superar la racionalidad estricta (Lyotard 1986) para poder acabar comprendiendo determinadas cosas. Y valga la aparente contradicción: empleemos la razón para distinguir las verdades de hormigonera, de las verdades envueltas en los tules literarios de lo simbólico.

Sin adaptación al medio —tiempo, contexto, texto simbólico— no hay capacidad racional que funcione; nada comprenderemos partiendo de apriorismos *racionalistoides* que nos alejen la realidad compleja en proceso de comprensión. Nada sabremos alcanzar si no comprendemos el aditamento de siglos que la función simbólica ha empleado para *empapelar* ideas abstractas en volúmenes de literatura sagrada. Por contra, la superación de esta estricta y apriorística compartimentación *despistante* de las cosas —*racionalidad estricta*— nos permite comprender, adaptar y asimilar. Por poner un ejemplo: cuando —ya lo veremos— Marrou explique el pensamiento de Clemente de Alejandría —años 200 de nuestra era—, destacará la apropiación *pro bono* que este autor lleva a cabo de toda aportación ética proveniente de cualquier corriente ideológica en el pasado. Es decir: no percibe un

algo denominable *lo nuestro*, sino que *nuestrifica* —valga el palabro— toda idea en la historia que no se oponga a una ética en ciernes. Algo que podría parecer *bricolaje cristiano* —Clemente se presenta como cristiano— *con material helénico*, pero que es más profundo y más general: todos los sistemas religiosos surgen de bricolajes semejantes. Porque precisamente esa apropiación de materiales de toda índole, ese continuo aprovechamiento de todo *valor nutritivo* apologético previo, es cuanto da forma a los sistemas religiosos y constituye la clave de su éxito: la gente *resemantiza* conceptos que ya conoce, pero no traga tan fácilmente mensajes sin adaptación.

Algunos tenderían a ver —y nosotros, con ellos— en este proceso común de eclecticismo que las ideas parten sin raíces exclusivas y que es el presente el que elige sus fundamentos previos. *La historia no es finalista, salvo en nuestras ilusiones retrospectivas*, afirma un difícilmente encasillable Paul Veyne al explicar su idea de la *epigénesis*: *ninguna sociedad, ninguna cultura, con su efervescencia y sus contradicciones, está fundada en una doctrina*. Todo surge, así, *del cruce confuso de factores de todo tipo que componen una civilización* (Veyne 2008:183). La epigénesis, de esta manera, es la diferenciación del sujeto en cuestión; el desarrollo de su propia complicación. Los biólogos citan el caso paradigmático del crecimiento pero serán los tratadistas de la *teoría de sistemas* los que abunden más en el concepto: la epigénesis contempla que es posible modificar la estructura interna por contacto con el entorno. Resulta evidente la forma retorcida en que estamos llegando a lo mismo; a que todo es evolución en la historia, adaptación al medio y supervivencia. Pero leamos correctamente a Darwin: no sobrevive el más fuerte, sino el que cuenta con más capacidad de adaptación al medio.

Por otra parte, aquel *sincretismo ético del pasado* que llevaba a cabo el citado alejandrino podría comprenderse también en tanto que elegante superación de un cerrado *racionalismo corporativo*. Así, Clemente expresa racionalmente su sincera voluntad de pertenencia a una cierta corriente —en su interpretación teológica de la historia— que percibe la búsqueda del bien asociada a la de la verdad y que hace asimilable, adaptable, toda aportación positiva del pasado según sus ojos presentes. Clemente de Alejandría —y tantos otros en las tres religiones que nos ocupan— *resemantiza* símbolos previos, paganos o de otras corrientes en principio no propias. Resemantizar es cambiar el significado de algo, adaptándolo a nuestro antojo o uso, puede que por *exceso de éxito*

popular —imposible desarraigo de alguna costumbre aparentemente ajena— o puede que por sincera comprensión simbólica. Por ejemplo una fiesta pagana como la celebración del solsticio de invierno puede acabar sirviendo —previa resemantización— como Navidad.

5

Karen Armstrong incide en la naturalidad histórica de procesos tales; de semejantes recuperaciones adaptadas. En enésima versión de aquel temprano *todo está desde siempre*, la clave del movimiento cultural universal —en contra de creacionistas y esencialistas— reside en la adaptación de material pasado, incluso el supuestamente ajeno, en esta universal búsqueda de la verdad mediante traducciones simbólicas. En este caso concreto, Armstrong destaca el elemento ético de la era axial, resaltable en tanto que *testimonio elocuente de lo unánime que resulta para el género humano la búsqueda espiritual* (2006:XIV). En este sentido otro elemento estelar en la evolución de las ideas religiosas es la magnífica destilación de lo uno; la síntesis de toda fuerza trascendental en el universo que se oculta tras la expresión simbólica siguiente: Dios es uno. Sublime capacidad de abstracción, la que forja este minimalismo explicativo de una realidad maximalista.

No se sella así el monoteísmo sin más. La evolución de la *hipótesis de un dios* es una reflexión constante. Ni siquiera en las antologías arcaicas de las grandes religiones se muestra el tema cerrado, aclarado y monolítico, sino que avanza en tanto que interpretación. Y la destilación de esa *soledad de Dios* —Borges— es una labor de milenios, sin que deba adjudicarse el mérito intelectual a la reflexión estrictamente religiosa. Como venimos reiterando, las ideas religiosas surgen en tanto que formas de interpretar la realidad, y muchos episodios de su larga historia responden a cambios de sentido simbólico en ideas paganas, así como otros quedaron clasificados para siempre como aportaciones filosóficas.

Por citar algún caso de hipótesis sobre lo uno, en los márgenes de la reflexión estrictamente religiosa, Heráclito de Éfeso (550-480 a.C.), destacado presocrático jónico, al preguntarse por el *arjé* o principio fundacional de las cosas resolvió que se trataba del fuego, tomado por él como la unidad primaria, motriz: lo uno. Es interesante que Heráclito asociase el concepto de *logos* —acción, palabra— a la idea de lo uno y el fuego, en perpetuo devenir. Aproximadamente cinco

siglos después, Clemente de Alejandría escribiría lo siguente: *Dios es uno, más allá de lo uno y por encima de la misma mónada*, siendo la mónada la unidad indivisible, objeto de estudio esencialista para los antiguos griegos.

El sentido absoluto, trascendental y unitario de la idea de Dios en Clemente emana de su paisano el judío Filón de Alejandría (20 a.C.—50 e.A.) y se anticipa incluso al padre espiritual del unitarismo filosófico, el neoplatónico Plotino (204-270), que eligió no ser judío ni cristiano; que eludió toda adscripción a los sistemas religiosos que nos ocupan,existiendo éstos a su alrededor, de algún modo (Boyarin 2001:249). Se trata de otro momento de sincretismo y proliferación de ideas en difusa adscripción a religiones concretas. Ejemplifica el necesario reconocimiento de eclecticismo en que debemos movernos. Porque aquel Heráclito es anterior a toda posible marca monoteísta según la entendemos desde el punto de vista religioso, Plotino es anti-cristiano, Clemente cristiano y Filón judío. Pero todos comparten, hasta cierto punto, una visión semejante del mundo y lo trascendente.

6

Ya llegarán los exclusivismos, camuflados de *disciplina de partido*. Lo decía Mircea Eliade (2001:6): las sistematizaciones religiosas emanan como *tentativas de historia con regulación arquetípica*. Es decir: intentos de futuro regulado —por un pasado escrito después, como precuela, recreado en continuidad retroactiva—. Son soteriológicas; es decir, ofrecen recetas de salvación. Pero todo ello trufado de un concepto universalmente humano: *quién manda aquí a partir de ahora*. En realidad el propio Mircea Eliade incluye siempre en sus análisis el matiz exclusivista de esos corporativismos dogmáticos, esos sistemas religiosos: no se trata de plantear recetas de salvación, sino de rechazar modelos sociales y personales que no las contemplen. Prohibir genera más cohesión identitaria que permitir.

Por eso las religiones acaban siempre convirtiéndose en costumbres ideológicas, porque olvidan su abierto eclecticismo originario, su potencial de explicación simbólica, para abandonarse en la práctica, en la literalidad, en el dietario y vestuario identitario. También en una faceta nada desdeñable en la historia de las religiones: su capacidad organizativa en los *rituales de tránsito* —bodas, nacimientos, defunciones y demás—. Así, el costumbrismo ha sustituido a la racionalidad

no estricta de la interpretación simbólica, y *desde fuera* se distingue al creyente como si vistiese unos colores determinados. Nada debe extrañarnos: vivimos una realidad contemporánea que contempla a las religiones como dietas concretas, en tanto ha convertido dietas concretas en religiones alternativas. Ser vegetariano ya no es sólo una elección gastronómica, sino que envuelve a un sistema de valores, en tanto ser judío, musulmán o hindú —por poner algunos ejemplos— se relaciona con un menú concreto.

Pero por encima de costumbrismos identitarios y por debajo de verdades absolutas inamovibles, ha emergido siempre aquella reflexión sobre la lectura minimalista, monocorde, de los universos que nos rodean y que sólo percibimos anímicamente. Es el viejo *brochazo* unificador: la unicidad; el carácter único de Dios. Es su soledad y su completud. Es evidente que el monoteísmo, cualquiera que sea su corte o patrón, parte de esta noción como preeminente y fundacional. Si por lo general nos movemos siempre en torno a la idea de que todo está en movimiento y que difícilmente puede admitirse un concepto religioso acuñado para siempre en una fecha determinada, en materia de unicidad divina debemos ser especialmente evolucionistas. La idea de la unicidad de Dios; el convencimiento de que la trascendencia del ser humano se debe a la omnipresencia de una única fuerza, una misma energía, es una destilación conceptual inexplicable sin la incorporación de materiales de diversa procedencia en una larga secuencia cronológica.

En términos generales, la posible arqueología conceptual de esa idea del dios único emanado de los muchos interrogantes así como del entramado mítico que lo acompañará para fijarse en el universo dogmático de los monoteísmos clásicos, recibe el caudal imprescindible de cuatro mundos culturales insertables posteriormente, con toda probabilidad, en el tiempo axial delimitado por Karl Jaspers —con la condición de que alarguemos su extensión cronológica—. Esos cuatro elementos conllevan serios problemas de datación, debido a las coordenadas protohistóricas en las que debemos movernos: estamos hablando, probablemente, de procesos desarrollados en torno al período entre el 1500 y el 1200 a.C.

Tales procesos son: la reflexión filosófica sobre lo trascendente llevada a cabo en el pensamiento griego entre el orfismo y el pitagorismo —que trataremos más extensamente, incidiendo en sus orientalizaciones— así como los tres de los que ahora nos ocuparemos: la fijación de

las narraciones mesopotámicas, el primitivo monoteísmo egipcio —en realidad, mera bandera política, pero aprovechable— y la reforma zoroastriana considerada la base del mazdeísmo; una fuente cultural esencial para comprender nuestra particular época de larguísimos intentos de definición religiosa. En la práctica, eterno proceso de indefinición. Este mazdeísmo, pese a su antigüedad, vivió su principal expansión en la época posterior que conocemos como aqueménida, por el nombre de la dinastía persa que gobernaba (500-330 a.C.).

7. LAS NARRACIONES *HIDRÁULICAS*

1

Es probable que el primer intento sistemático de explicación del mundo sea el mesopotámico. El testimonio escrito —histórico— de algunas de las distintas civilizaciones asentadas principalmente en la cuenca del Tigris y el Éufrates —en torno al actual Iraq, principalmente— se remonta hasta el 3000 a.C. Sumerios, acadios, babilónicos, asirios e hititas se sucedieron en Mesopotamia generando una compleja interpretación del mundo y sus orígenes —cosmogonía— que ha podido llegar hasta nosotros por la gran aportación instrumental de tales pueblos: la escritura cuneiforme; una forma de registro providencialmente longeva. El contenido de esos textos varía: desde registros musicales, jurídicos, comerciales o reflexiones personales, hasta la citada cosmogonía mesopotámica: una narración proveniente del tiempo sumerio —3000 a.C.— y probablemente fijada en época babilónica —años 1000 a.C.— en la que se compila una visión sobre la creación de los dioses, el mundo y el ser humano.

Uno de los poemas que contienen tal cosmogonía es, por ejemplo, el *Enuma Elish* o poema babilónico de la creación (Lara, 2008). El nombre de *Enuma Elish* proviene de las dos primeras palabras del poema: *cuando, allá en lo alto…* Un buen comienzo de un primer poema cosmogónico, sin duda, y de nada disimulado parecido con el primer libro del Antiguo Testamento, el Génesis —en hebreo, *Be-reshit, en el principio…*—; libro que bebe profusamente de las fuentes babilónicas. De hecho, puede decirse que el Enuma Elish recoge por primera vez —hasta donde sabemos— elementos narrativos paradigmáticos para el resto de las cosmogonías: creación, orden sobre el caos, secuencia

de las cosas creadas, asentamiento de las aguas, diluvio universal, y un sinfín de elementos comunes a tantas otras visiones sobre el origen del mundo y el ser humano.

Mesopotamia proviene del griego *Μεσοποταμία* —entre ríos—, indudable versión del arameo *bez nahrin* o del persa *miyanrudan*, de exacta traducción. Ambos ríos citados y aquí referidos —el Tigris y el Éufrates, *Dachla* y *Furat* en las tradiciones desembocadas en el árabe— comparten un complicado régimen de crecidas y decrecidas provocando inundaciones tales que puede comprenderse la razón de ser de una cosmogonía surgida de las aguas asentadas, así como maldiciones consistentes en inundaciones o diluvios. También podrá comprenderse la necesidad de un trabajo común para sacar partido a unos ríos, cuya desmesura no permite economías familiares sino proto-estatales: el sistema de presas, canales y muros de contención que requiere el aprovechamiento de tales ríos se acerca a la visión de los orígenes estatales postulada por Wittfögel en su obra *El despotismo oriental*; toda aquella teoría sobre las llamadas dinastías hidráulicas. No es casual que los orígenes del estado, y de la historia —tiempo reseñado por escrito— puedan rastrearse en economías semejantes basadas en la necesidad de mover masas de trabajadores: cuenca del Nilo, del Ganges, o incluso Yantsé en China. Y es evidente que cuanto ahora contemplamos como textos religiosos eran en su momento —ya hemos aludido a ello— visiones del mundo proto-científicas, probablemente al servicio de ideologías —unidad estatal— o grupos de poder tales como castas de escribas, en el futuro conocidas como sacerdotales.

Coincide la aparición de la escritura —de nuevo, en torno al 3000 a.C.— con el apogeo de la civilización de Sumer y sus ciudades-estado: Uruk principalmente, pero también Eridu, Kish, Lagash, Ur… Es interesante presenciar cómo la historia de Oriente Medio es la de sus ciudades, en tanto se plasma en el imaginario colectivo —propio y ajeno— que su esencia es la beduina. Puede que sí en arranque, pero siempre en estado de próxima sedentarización, siendo esto aplicable desde Sumer al Islam. Por lo demás, esa esencial descentralización territorial se corresponde con un absolutismo de poder en cada ciudad, en la que gobernaba un rey indefectiblemente auto-reconocido como representante del dios patrono de la ciudad. De ahí el valor de una tradición unificadora que entronque con los orígenes del mundo —el viaje desde *mi dios* a *un dios*—; de ahí el calado de la escritura como patrimonio exclusivo de una casta —el pueblo era analfabeto—,

y de ahí las ínfulas religiosas de tal casta: no sólo debe el pueblo obedecer, sino que en ello le va la salvación eterna. Aunque, sin duda, el proceso debió ser viceversa: *¿cómo podemos hacer que el pueblo obedezca?: aludiendo a que puede perder la vida eterna…*

2

Es evidente que la descentralización asociada a la diversidad de asentamientos urbanos genera competencia, rivalidad y conflicto. Junto con el auge de la escritura, las ciudades mesopotámicas vivieron el florecer de las edificaciones —defensivas, ostensibles— al servicio de la preeminencia de tal o cual ciudad. Paralelamente surge el templo y la estatua para focalizar la atención —obediencia— del pueblo y dotar de permanente actualización contemporánea a narraciones cada vez más antiguas, más sagradas. Por los entresijos de las esferas de influencia de esas ciudades, los pueblos nómadas circundantes —se les reconocerá como semíticos, pero el componente indo-europeo oriental es también esencial— fluctuaban en ese proceso aludido de búsqueda de asentamiento. Una fluctuación responsable en el relevo de poder en Mesopotamia y en toda la historia de Oriente Medio. En el tiempo aún sumerio, el más importante de esos otros pueblos en movimiento sería el de los acadios, que en torno a 2350 a.C. estaba ya preparado para convertirse en el relevo de Sumer. Por esas fechas, un legendario conquistador acadio llamado Sargón sembraría su futuro imperio desde la ciudad de Kish, fundando nuevos asentamientos como Agadé.

Posteriormente se produciría una síntesis entre ambas tradiciones: con el llamado *renacimiento sumerio* —2100 a.C.— pasarían los reyes a llamarse *de Sumer y Acad*. En ese tiempo comenzaría a anunciarse la luz propia de una ciudad, Babilonia, llamada a ser capital a partir del dominio expansivo de su rey, Hammurabi, que moriría en torno a 1750 a.C. Hammurabi supo ganarse el recuerdo de la historia con sus construcciones, su implacable doma de los ríos para beneficio de la agricultura y la flora en general, así como su visión de estado recogida en los textos jurídicos que se conservan, base del llamado *Código de Hammurabi*. La expansión del imperio babilónico sabría resumir el pasado cultural sumerio-acadio, y nos ofrece ya los elementos de una cultura consistente: realizaciones arquitectónicas complejas —bóvedas y dinteles, por ejemplo—, las tempranas interpretaciones del mundo tomadas por religiosas, aquel sistema jurídico… Pero también un

desarrollo inusitado de las matemáticas y su directa aplicación a la astronomía.

En este mundo mesopotámico, especialmente a partir del período babilónico, se podían resolver ecuaciones complejas, acercarse al cálculo del número ϖ, distinguir planetas de estrellas, o multiplicar y dividir calculando los volúmenes de las principales formas geométricas. En su cómputo del tiempo crearon un calendario lunar con la reserva de un mes suplementario para adecuarlo al solar. Aparte de los pueblos citados, otros tantos —Mitani, hititas, amorreos, etc— alternarían protagonismo con ellos en tan larga historia: en torno a los 1100 a.C., la hegemonía sería para los asirios, y alrededor de los 600 retornaría con renovado vigor el poder de Babilonia.

Siempre en torno a esta ciudad, Babilonia, de momento nos interesan muy especialmente las narraciones mesopotámicas en tanto que paradigmas de futuras historias míticas tomadas por sagradas. Por entre tratados médicos, jurídicos o matemáticos proliferan en los textos cuneiformes aquellos relativos a himnos, elegías o teogonías —origen de los dioses—. Por no complicar en exceso, puede resumirse tal mitología en la relación de unos dioses esenciales: Enlil como dios padre del resto, Enki como dios del río enfrentado a Ninmah —diosa madre— o Nihursag, diosa de la montaña, en probable fijación mítica de esa sempiterna rivalidad entre nómadas y sedentarios. También destacaba Ishtar como diosa del amor y la guerra, paradigma de numerosas diosas madres en viaje narrativo hacia el Mediterráneo con nombres como el originario sumerio Inanna, el armenio Anahit, o el semítico —principalmente fenicio— Astarté. Es el nombre que pasará a la Biblia como Ester en indisimulada coincidencia narrativa —Ester y Mordecai como versiones de Ishtar y Marduk (Silverstein 2006:209)— y acompañada de personajes como Asuero (Asur) o Mardoqueo (Marduk), todo esto en prueba del barbecho mesopotámico del libro así como enésimo *viaje abrahámico* a Babilonia y cuanto representó esta ciudad. Por último, ya se alzará ese Marduk, el mismísimo dios local de Babilonia, por encima del resto.

3

En el conjunto de proverbios y narraciones dialogadas de esos textos, un elemento literario recurrente en la literatura mesopotámica será la destrucción de ciudades y su explicación para aprovechamiento

ético; algo que aparecerá ocasionalmente en el Antiguo Testamento —Sodoma y Gomorra— pero que será igualmente tema principal del Corán, con tantas ciudades destruidas como preludio ejemplificante del fin del mundo. Sin duda, la literatura apocalíptica nace entre las cuencas del Tigris y el Éufrates; al menos, su puesta en escena, a la espera de *fundamento revelador de futuro* en más que probable simbiosis con la soteriología irania; mazdea, principalmente.

Por otra parte, la épica mesopotámica se retroalimenta en siglos de adaptación y traslado. Unos mitos concretos, narrados en un contexto literario determinado, se entresacan y destacan, se adaptan a la siguiente contextualización y se rodean de elementos nuevos característicos a la espera de su reutilización. Si a este largo proceso de readaptación de unos mismos mitos le sumamos el tiempo que debieron permanecer el el limbo pre-literario de las transmisiones orales, podemos volver a una frase inicial de estas páginas y afirmar que todo está desde siempre; que todo es siempre material de arrastre a la espera de una nueva adaptación al contexto. Y de todo el aparato épico mesopotámico proviene gran parte de las narraciones tenidas por sagradas; aquellas *antologías arcaicas* de pueblos que rememoran *tiempos magnos,* siempre enredados en *historias de salvación*.

Arropados por una tradicional tendencia a la anonimia en la mayor parte de estos textos —no en el caso del Enuma Elish, por ejemplo—, discurren dos esquemas que se entrelazan en la historia literaria del Oriente Medio antiguo. Por una parte, una genérica contextualización de tiempo lineal surgido de una determinada creación y con la amenaza de un último horizonte de perdición, con la cláusula de salvaguarda de una redención. Así, el aparato de creencia, la superestructura contextual, varía poco o nada en todas las antologías arcaicas desde la noche cuneiforme de los tiempos. Por otra parte, y como segundo esquema o plantilla, sobre esa superestructura fija de contexto de salvación circulan variadas historias de protagonistas atados a su *destino manifiesto* —aquella *angustia de Abraham*—. Unas historias que se combinan en orden diferente, generando así un bucle moralizante, un elenco de inyecciones éticas de moraleja reconocible. La elección del ser humano excepcional, su arrojo en el viaje iniciático, la aparente debilidad de sus posibles reacciones contrarrestada con el poder de los dioses que le asisten, son esquemas socorridos en tales épocas mesopotámicas.

También son usuales unos mismos *leit-motiv* literarios (Vogler 1998)

que serán comunes en tantos otros pueblos, en los que suele enrevesarse de igual modo la narración con un elemento constante: la relación del ser humano excepcional con su dios y su ocasional *visión del más allá*; elemento de gran efecto en unos públicos volcados a la búsqueda supersticiosa de la salvación, sin mayores pistas sobre cuanto les aguarda. A estas narraciones, las de epopeya del héroe tocado por el dios, se añade otro tipo similar en que los protagonistas nunca salen de su particular *Olimpo*; siempre son dioses y diosas frente a ocasionales fuerzas del mal o de iguales enfrentados, bajo cuyas peripecias se ocultan mil y unas interpretaciones de fenómenos de la naturaleza.

4

Los primeros relatos míticos de tiempo aún sumerio nos muestran la autoafirmación del ser humano como rey de la creación, después de las clásicas secuencias genésicas de separación de aguas y tierra, caos y orden. El viejo mito de Atrahasis, por ejemplo, —relacionado con un escriba llamado Kassap Ayya, como posible autor— marca una muy literaria excepción al plantear en su narración un tiempo en que aún no había gran diferencia entre dioses y hombres. Un grupo de dioses menores se encargaba de realizar todas las tareas de contención de los ríos, drenaje y canalización para fines agrícolas —argumento favorito en la literatura mesopotámica, esa maldición del trabajo agrícola, seña inequívoca de la dureza que debió acarrear—. Esos *dioses parias* trabajadores llegaron a hartarse de su trabajo y se plantaron frente al dios principal, y en aquellas negociaciones se alcanzó un convenio: había que crear a los seres inferiores —humanos— para que se encargasen de las tareas; surgía la explicación de la risible indefensión del ser humano. Nacía la maldición del trabajo, aquel *pan ganado con el sudor de la frente.*

En ese mito, Atrahasis es el héroe longevo. El poema narra cómo el dios principal y la diosa madre se pusieron manos a la obra, creando a estos seres mediante la mezcla de barro con la sangre de un dios, *para que tuviesen algo de inteligencia planificadora.* Con el tiempo, esa especie se hizo demasiado numerosa y se les permitió ampliar sus dotes mentales, hasta alcanzar una sabiduría ofensiva para los dioses. En conclusión, se planificó una serie de catástrofes —plagas y pestes— para, al menos, diezmar la amenazante raza de los seres humanos. Es interesante el papel *cripto-humano* de un dios que les dice a los hombres —a

través de Atrahasis— que si le rezan serán salvados. Y así sucedía, por lo que debían los dioses amenazados programar otras calamidades. La moraleja no es nada oculta: existe la posibilidad de salvación mediante la mediación; la sumisión al dios adecuado.

Según el *Atrahasis*, por tres veces fracasaron los intentos de borrar la raza humana con intervalos de mil doscientos años, hasta que se decidió el método expeditivo del diluvio universal; completo *reseteo de la Creación*. Este mito del diluvio sufrirá el consabido proceso de reutilización, y el *regateo* con los dioses hasta lograr que alguien se salve. Resulta comprensible que muchas referencias al diluvio aparecerán en otras de las grandes recensiones de épica mesopotámica. En particular el *Poema de Gilgamesh* (Bottéro, 1998) (Sanmartín, 2005) refleja escrupulosamente el tratamiento del tema. El efecto es el mismo, pero *Gilgamesh* incluye también un elemento novedoso de gran predicamento posterior: el descenso a los infiernos, en similar epopeya a la griega de Orfeo o Perséfone.

Gilgamesh parece remitir a un antiguo rey sumerio —suele situársele allá por los 2600 a.C.— mitificado en diversas tradicionas orales, de este modo fijadas por escrito. No es el único caso; otros reyes —Enmerkar y su hijo Lugalbanda— serían divinizados en la secuencia retro-alimenticia de las narraciones míticas. Si con estos comparte Gilgamesh la apariencia de rey mitificado, será con Etana y Adapa con quienes repartirá la obsesión por la inmortalidad: el poema incompleto de Etana incorpora fábulas de animales —la historia de un águila y una serpiente—, y el de Adapa se enriquece con interesantes añadidos de humor. Pero, todos, concentrados en el papel de la relación directa del ser humano y los dioses: la oración, entre otros procedimientos.

5

La permanente referencia a la sumisión del pueblo —pura ideología del poder, que duda cabe—; su postrarse ante los únicos dioses favorables alcanza cotas inimaginables. Ya hemos citado la complaciente sumisión del ser humano en el *Atrahasis* ante la noticia de que ha sido creado para hacer el infame trabajo que unos dioses rechazan. Pues el de *Gilgamesh* arranca con la descripción de la muralla de Uruk y sus nueve kiómetros y medio de sufrido trabajo para un pueblo que, por lo mismo, alaba la magnificencia de su soberano. El tema del *Poema de*

Gilgamesh es, precisamente, la búsqueda de la inmortalidad del protagonista junto con su compañero Enkidu. En el largo *road-movie* del protagonista con Enkidu, la diosa Innana —Ishtar o Astarté, veíamos— se encapricha con el héroe, y el rechazo de éste desata la cólera de la diosa contra él, su amigo y su ciudad. Por la muerte de Enkidu, buscará Gilgamesh el secreto de la resurrección, pero sólo le será concedido el de la eterna juventud, a la postre robado —bajo la forma de una planta— por la serpiente, en probable rememoración del permanente *rejuvenecimiento* de las serpientes en su cambio de piel.

El politeísmo sospechado de estas narraciones recibe en realidad la forma primitiva intermedia de *monolatría*, elección de un dios de entre una panoplia olímpica. El procedimiento no es difícil de sintetizar: siempre hay un dios especial, más cerca del género humano. Aquel citado poema de la creación, el *Enuma Elish*, por ejemplo, fue compilado para situar al babilónico Marduk por encima del resto de los dioses, en la lucha eterna entre el orden y el caos. Se presenta Marduk como el dios creador, que planifica generar una raza de trabajadores y llama a su criatura *humano*. Es interesante la relación semítica entre el nombrar y existir, patente ya desde aquel siempre citado, magnífico, y tan *filo-lógico* arranque del *Enuma Elish*: *cuando, allá en lo alto, el cielo aún no tenía nombre, y allá abajo la tierra no había sido nombrada…* Es el génesis absoluto pre-denominativo.

Marduk, así, se alza como un *primus inter pares* en el panteón mesopotámico, y la contraprestación humana a tal magnificencia no se hará esperar: construir en su honor la torre que toque el cielo, el zigurat de Etemenanki en Babilonia; el referente inequívoco para la bíblica torre de Babel. El prestigio de Marduk sería tal, que en torno al año 1000 a.C. su único posible rival sería el dios Assur en Asiria. Pero ello no impedía que el dios de Babilonia fuese referido como, simplemente, *Belio*: Señor. El resto del camino al monoteísmo *stricto sensu*, es mero trabajo de poda teológica.

6

Entretanto, quedémonos con dos elementos ineludibles de estas narraciones mesopotámicas: en primer lugar, el modo en que Astarté y Marduk acabarán entrando en la narración veterotestamentaria; la primera como Ester y el segundo como el dios al que Yahvé debe vencer para hacerse sitio. Volveremos sobre este interesante aspecto

monolátrico del pueblo judío; el que debe incluir al poderoso dios de Babilonia en su imaginario colectivo. El segundo aspecto es el lugar de la propia Babilonia en todo el entramado posterior de tradiciones abrahámicas. Pese a la consideración dualista de un universo mítico-religioso pivotado entre el peso benéfico de Jerusalén frente a la ciudad del pecado, Babilonia, la realidad histórica es bastante menos menospreciativa con esta última.

Sin necesidad de caer en el sectarismo intelectual de considerar al *panbabilonismo* como ideología valorativa de las religiones con escritura frente a las más *vulgares* sin ella, lo cierto es que el papel de Babilonia *guadianea* por entre diversos vericuetos de la tradición abrahámica, apareciendo de un modo recurrente como *injerto intelectual* de posterior menosprecio. Nos referimos a diversas *estaciones* que irán apareciendo en estas páginas en las que Babilonia y su zona de influencia imprimen carácter constantemente en las tradiciones abrahámicas: en primer lugar, la *fase babilónica* del pueblo de Judá entre la ocupación de Nabucodonosor en 587 a.C. y la liberación posterior de Ciro. Debe destacarse la coincidencia de esta aculturación babilónica en un pueblo sin cultura escrita y aún ni siquiera conciencia precisa de cuanto podrá ser después un cierto nacionalismo monolátrico (Del Olmo 1995:174). Asimilando gran parte de los elementos culturales asirios y babilónicos, el pueblo de Judá tomará conciencia de sí mismo aprovechando el espacio reservado por el sincretismo aqueménida.

Si Ciro se había *babilonizado*, si el mazdeísmo desde el que venía se tiñe del patronazgo de Marduk y viceversa, todo ello concederá una imprimación nada perecedera en el pueblo del tabernáculo. En segundo lugar, desde ese momento hasta el primer siglo de nuestra era, el contacto de lo babilónico con lo abrahámico es constante, para pasar a ser esencial a partir del año 70 u 80 en que, con la excusa argumental de un proto-rabinismo en torno al mito del *concilio* fundacional de la ciudad de Yavné —sobre el que volveremos—, Babilonia condensa gran parte de cuanto consiste en el judaísmo rabínico hasta codificarse la obra exegética de la Torá definitiva: la Mishná babilónica. En tercer lugar, en torno al año 500 de nuestra era y en las ciudades *babilonias* —por su cercanía— de Sura y Pumbedita se intensifica tan tradición rabínica, explicitándose la difícil dualidad entre un judaísmo mesiánico y otro que rechaza tal mesianismo.

En cuarto lugar, en torno a esas mismas fechas se cierran academias y centros de un cierto cristianismo alternativo —por parte de una

ortodoxia bizantina— y cientos de *cristianos desafectos* acuden a Nísibe y ciudades cercanas, donde se consolida en siríaco unas indeterminadas visiones alternativas —gnósticas, en gran medida— del judeocristianismo; no acuden a la desesperada, sino por el *efecto llamada* de una vieja tradición escolástica de Nísibe y alrededores (Ramelli 2004:129). Por último y en quinto lugar, el Islam como sedentarización urbana parte de la fundación de Bagdad, nuevo limo del mundo babilónico, ya en general iranio. La obra esencial del asiriólogo Simo Parpola ya ha puesto de manifiesto lo suficiente el peso de toda esa tradición asirobabilónica en las tradiciones abrahámicas, deteniéndose en aspectos interesantísimos como la codificación semántica del *Zohar* y el concepto de *árbol de la vida* a partir del panteón asirio. El modo en que Simo Parpola es atacado sin refutar —enésima resaca personal tras la contundencia científica de un estudio— da fe de lo certero de su obra (Parpola 1993, 2000, 2004).

7

De algún modo simultáneamente, en la cuenca del Nilo también se iba destilando la posibilidad de un monoteísmo —probablemente más exclusivista y de mera utilización política— en similar relación directa con la unificación de los reinos, siendo así ese dios único el referente —bandera, símbolo— de tal unificación. Llegado el momento, veremos que la porosidad de Oriente Medio apunta a todo tipo de incorporaciones de aquellas narraciones mesopotámicas en tradiciones culturales posteriores; recordemos al pueblo de Judá y su traslado forzoso a Babilonia en 587 a.C.

Pero pensemos también en la reconocida relación de ese mismo pueblo con Egipto, al margen de necesarias matizaciones a las narraciones míticas del Éxodo. ¿Cómo establecer exclusivismos creacionistas de un solo pueblo, concediéndoles la patente del monoteísmo, cuando existen ideas tan similares entre los vecinos y coetáneos, pueblos infinitamente más poderosos y desarrollados, que además sojuzgaron al primitivo pueblo de Judá —aculturándolo, qué duda cabe—? Nos referíamos antes a la *monolatría* post-babilónica, y sabido es que Egipto también destacó como cuna de un determinado *monoteísmo inducido*, quizá más elaborado a los efectos propagandísticos de un régimen; la reforma estatal y religiosa de Amenofis IV (c. 1340 a.C.).

En realidad, Amenofis IV es el nombre helenizado y ordinal dinás-

tico atribuido por los egiptólogos al personaje histórico. El faraón en cuestión aparece como Amen-Hotep, Ajenatón o Ijnatón, siendo célebre —en cualquier caso— como reformador. Su tiempo se inscribe en el llamado *período de Amarna*, y su celebridad se localiza en la capital que creó como sede de su inaugurada reunificación de los reinos egipcios. Esa ciudad es Ajetatón, el *horizonte del sol*, siendo Atón el dios elegido como único emblema de tal centralismo. Y tal *dios único* fue considerado como creador y asociado a la fuerza del sol. No en balde, la única iconografía permitida en tiempos de Amenofis IV fue, precisamente, el disco solar que simbolizaba al dios sintetizado, aislado. En la práctica, sintetizado de todo un complejo sistema narrativo politeísta partiendo del dios solar Osiris.

Permitámonos ahora un juego de fechas —para no aferrarnos a las míticas— y una relectura del Éxodo, tal y como se nos presenta la última relación del pueblo de Judá con Egipto. Centrémonos en la figura del mítico Moisés según la narración al uso: un dirigente egipcio —criado, formado, educado *a la egipcia*— obsesionado con el monoteísmo y la iconoclastia, en tanto su futuro pueblo —las tribus de Judá— adora a un becerro de oro a poco que él se de la vuelta. ¿No parece lógico afirmar que es más monoteísta e iconoclasta el egipcio que el pueblo judío del que pretende hacérsele emanar, a tenor —decimos— de tal narración? ¿No tendría sentido, al menos, una *interacción* —como suele decirse— de tradiciones? ¿no se enriquece sobremanera la forja de la cultura bíblica si partimos de la citada porosidad babilónica —debida al exilio babilónico sobre el que volveremos— acompañada de una similar egipcia? La monolatría del pueblo de Judá, que desembocará en monoteísmo helenizado, debió surgir de un modo inter-activo y reactivo —simbiótico y antibiótico, según cuando y como— por contacto con los dos grandes sistemas civilizadores de su tiempo.

8

De momento, nos interesa destacar el expolio iconoclasta que se llevó a cabo en nombre de la reforma monoteísta de Amenofis IV; su obsesivo freno a la representación de lo divino en formas de animales. Todo ello permite hablar (Kemp 1992:360) de una trascendental —al menos, a los efectos artísticos— abstracción de lo divino; un modo de desestimar tanto formalismo animalista. El dios no es una figura a la que ofrecer sacrificios sino una idea, una entelequia asociada a la per-

sona que lo presenta —el propio faraón—. De ahí la inducción política de tal monoteísmo. En la fuerza novedosa de esta idea quizá se encontraba, precisamente, su propia debilidad habida cuenta del relativo fracaso real e histórico de tal idea, su carácter efímero dado que no se prolongó en el tiempo tal absolutismo abstracto del dios egipcio. La moraleja de ese *intento fallido* quizá sea que toda tradición religiosa se basa en la *resemantización* de símbolos anteriores. Es imposible borrar fuertes tradiciones previas y crear de la nada una nueva religión; antes bien, y por contradictorio que parezca, toda religión debe reducir inicialmente su esencialismo si quiere permanecer; proyectarse desde la apariencia de las anteriores, a las que pretende desbancar.

Ese primitivo *monoteísmo* egipcio arriesga creacionismos hasta en contra de la imponente tradición templaria del Nilo. Amenofis IV rechazó la adoración a Atón desde los templos existentes —erigidos a otros dioses previos, qué duda cabe— y organizó rituales desde altares al aire libre, cubiertos a modo de carpas. Es muy probable que a este primer serio intento de monoteísmo no le hubiese llegado su tiempo, y el pueblo no alcanzase a entender exactamente qué cosa podría significar esa abstracción divina. ¿Dónde quedaban los rituales de tránsito y cambio de toda la población —nacimientos, bodas, tradiciones funerarias, ahí es nada—, basados en las reputadísimas tradiciones previas? De ahí que la apuntada divinización del propio faraón —y de su familia, en ese deseo de suplir maximalismos politeístas previos— acabase configurando en esencia la versión popular de un intento de reforma religiosa: del pretendido monoteísmo eclosionaba una aún natural tendencia politeísta.

En cualquier caso, si hay algo que caracteriza a toda la historia religiosa egipcia —*faraónica*— es el culto centrado en la firme creencia en el más allá; el imponente aparato cultural que rodea a la eventualidad de una resurrección del fallecido. Un aparato cultural que basa en esa idea todas las artes conocidas. Sin embargo, en los restos de la ciudad de Ajetatón, al analizarse las tumbas encontradas, no aparecen referencias al conocido culto de Osiris (Freed 2001:108) y los rituales de viaje de las almas al más allá, con recuperación posterior de la corporeidad —y de ahí la tradición de embalsamar los cuerpos, para no perderlos antes de ese momento—. En concreto, parece que en el propio sarcófago de Amenofis IV no aparecen las tradicionales diosas aladas pintadas en la base, sino que el faraón decidió que fueran sustituidas por imágenes de su mujer, Nefertiti.

Al margen de lo humanamente comprensible en homenajes conyugales de este porte, difícilmente iba a poder mantenerse una revolución costumbrista de un pueblo tan asentado en su tradición previa. Puede que la idea de este primitivo *monoteísmo egipcio* sirviese para crear un cierto barbecho de otras tradiciones religiosas, o incluso de alguna corriente propiamente egipcia muy posterior —es evidente que los monoteísmos se *registrarían* en gran medida en Alejandría—. Pero el experimento de Amenofis IV no parece que tuviese una continuidad directa (Assmann 1996:48).

8. EL SINCRETISMO AQUEMÉNIDA

1

Permitámonos, por un momento, un regreso en la secuencia cronológica que veníamos respetando, para no salir aún de Oriente Medio y contemplar un canal de sincretismo abierto en los 500 a.C.: el avance del persa Ciro hacia Grecia. Efectivamente, en el año 546 a.C., los ejércitos de Ciro II el Grande se apoderaron de la parte occidental de Asia Menor, en un movimiento de expansión imperial hacia Grecia —ampliado por sus sucesores— que preludiará el *viaje de vuelta* de Alejandro hacia Persia dos siglos después. La unión de esos dos brazos del mundo indoeuropeo —Grecia e Irán, Persia— se complementará con una natural expansión hacia el sur, hacia Egipto, pasando por el espacio geográfico ocupado por los pueblos semíticos.

Ciro era el fundador de la llamada *dinastía aqueménida* de los persas, y el viaje al sur egipcio lo consumará su nieto Cambises. El correspondiente viaje griego a Egipto de dos siglos después, en este caso ya calificable de helénico, lo llevaría a cabo el propio Alejandro Magno. Lo importante es destacar la natural atracción de esos polos: de Persia a Grecia y viceversa, y de ambos a Egipto. La célebre *T* próximo-oriental nunca lo suficientemente destacada, como ámbito de circulación de ideas en una fusión natural de lo indoeuropeo y lo semítico. Un espacio que ocupará el islam muchos siglos después.

Lo aqueménida —*Ajamanish*, en persa antiguo, el nombre de un patriarca local persa en los 600 a.C., de quien proviene la dinastía— estableció su base de poder en torno a las ciudades de Persépolis y Pasargadas, en el actual Irán. Hacia el sur, a unos doscientos kilómetros del mar en la ribera iraní del Golfo Pérsico. También establecieron

los aqueménidas un segundo entorno de poder en las viejas ciudades de Susa y Babilonia, ya en la cuenca mesopotámica, junto a la actual frontera entre Irán e Iraq. La historia de las ideas suele ponderar muy positivamente el papel de esta dinastía persa, y muy en concreto la tradición judía: Ciro es citado solemnemente en el Antiguo Testamento porque liberó al pueblo de Judá asentado por la fuerza en Babilonia tras su conquista de esta ciudad, permitiéndole *volver a Jerusalén* en 537 —por ello, el profeta Isaías hablaría de Ciro como *el mesías*—. La columna vertebral del territorio aqueménida fue la *calzada real* construida para unir Susa en Oriente con Sardis en Occidente —actual Anatolia—, la puerta al Egeo.

2

Aparte de esta relación directa con el patrimonio cultural del pueblo de Judá —que trataremos—, los aqueménidas están relacionados con el desarrollo de otro sistema religioso más afín a su mundo originario: el mazdeísmo; el sistema religioso relacionado con la llamada *reforma de Zoroastro*, pieza esencial en el eje tradicional del mundo iranio. Conviene detenernos un poco más, dado que la época y latitudes que nos ocupan —del 500 al 330 a.C. en Persia— vivieron la eclosión de un mundo ecléctico, sincrético en materia cultural y religiosa.

El tiempo aqueménida es el sustrato previo al sincretismo helenizado de Alejandro Magno; podríamos incluso calificarlo de su precedente, y conviene localizarlo con exactitud para no caer en nuevos creacionismos, en este caso uno alejandrino. Cierto es que con Alejandro el Grande (356-323 a.C.) se patenta la fusión definitiva y definitoria de los mundos helénico e iranio, pero debe partirse siempre de este precedente aqueménida como contraste cultural permitido, helenizado posteriormente: el helenismo alejandrino y posterior, universalista y expansivo, no debe entenderse estrictamente como proyección oriental de Grecia, sino precisamente como segunda parte ampliada de una percepción ecléctica del mundo: la aqueménida.

Campos Méndez (2006,111) habla de la *propensión integradora* del Imperio Aqueménida. Sintetiza muy adecuadamente el estado de la cuestión sobre este mundo cultural, aquilatando dos ideas esenciales en tan atípica percepción *anti-telúrica* del estado: la permisividad religiosa, y su utilización partidista son características de lo aqueménida. Su característica general sería un politeísmo generalizado, acorde con

una enorme heterogeneidad de poblaciones incluidas bajo el poder aqueménida, independientemente —y ahí estriba la posible paradoja— de la existencia de una religión oficial: el fundador de la dinastía, Ciro II, se proclamaba indefectiblemente creyente de Marduk —ya veíamos, *patrón* de Babilonia— sin por ello tender a su imposición.

Y no era un culto propio, sino la versión aqueménida del *París vien vale una misa*: el mundo iranio se asentaba en Mesopotamia, proponiéndose una definitiva fusión de cosmovisiones. Ciro se adaptaba así al credo mayoritario de la muy próspera ciudad de Babilonia, tras haberla conquistado. De nuevo Babilonia, *babilonizando* a los que se acercan a ella. Como vemos, la fusión de ideas religiosas en Oriente Medio ya podía abarcar a lo persa. Tal cauce abierto sería la puerta para la gran contrapartida persa: en su avance a Occidente —nuestro Mediterráneo oriental, para entendernos—, el mundo iranio aqueménida se aclimataba a la sistematización religiosa previa, trayendo en sus alforjas la aportación del mazdeísmo.

3

En ese sentido, y pese a la proclamación babilónica de los primeros aqueménidas —aquella instrumental *fe en Marduk*— la jefatura del estado persa iría adaptándose al *mazdeismo ambiental* hasta abrazarlo y ser abrazado por el mismo. Extraña —en las latitudes cronológicas y espaciales que nos ocupan— el aparente desasimiento de una larga tradición de dioses tribuales; la ruptura del par simbiótico *religión y proyecto de estado*. Pero no extrañará mucho más si se relaciona esta característica aqueménida con un maduro pragmatismo estatal, que percibe los beneficios de unos pueblos sometidos satisfechos por el respeto hacia sus propias tradiciones. De ahí, la relación esbozada entre lo permisivo del estado y su idea de sí mismo.

¿Tendrá relación lo aqueménida con un acontecimiento histórico no tan lejano —nada en espacio, muy poco en el tiempo— como es la definición cultural del pueblo judío tras su exilio babilónico? Porque resulta evidente que, sin la permisividad religiosa de lo aqueménida, la entrada de Ciro en Babilonia podría haberse presentado como una completa destrucción de la ciudad y un efecto apisonador sobre las diversas formas culturales —lingüísticas, religiosas— que allí florecían, entre las cuales estaba el embrión del judaísmo, con su —ya desde ahí— irrenunciable componente de exilio.

Desde aquel Ciro II el Grande (550 a.C.) hasta una *resacosa* conquista de Persia por parte de Alejandro Magno (331 a.C.) —por el efecto histórico final de contrapartida—, discurre el tiempo de esta floreciente dinastía de los aqueménidas, acorde con ese proyecto de estado desvinculado de la ideología religiosa impuesta. Debe destacarse que el respeto por lo ajeno era voluntario y explícito, en modo alguno signo de desconocimiento hacia el papel primordial de la fe propia en la configuración de los diversos pueblos. Prueba de ello es la eventualidad de excepciones a la regla, claros mensajes de cuanto puede ocurrir si el pueblo tal no se suma con sus dioses e impuestos al modelo de estado. Cambises (530-522), hijo del mítico fundador del imperio —Ciro II—, destruyó templos en Egipto para debilitar a la casta de los sacerdotes. Jerjes (486-465) lo hizo en Atenas, y Artajerjes (465-424) detuvo la prometida reconstrucción del templo de Jerusalén. De nuevo: avisos para que nadie se erija sobre supuestos derechos adquiridos; señales de que el orden de permisividad debía ser la contrapartida a una sumisión de los pueblos invadidos, no la natural e innegociable proyección de una tolerancia persa.

4

Rezan así las inscripciones del llamado *Cilindro de Ciro*: *que todos los dioses, a los que he reubicado en sus ciudades sagradas, pidan diariamente a Bel y Nabu que me concedan una larga vida. A Marduk, mi señor, ellos pueden decirle: "Ciro es el rey que te adora, y Cambises es su hijo"* (Campos Méndez 2006:113). Ello no impedía que fuese durante el tiempo aqueménida cuando se extendiese la religión mazdeista o zoroástrica por toda Persia. Tampoco impedía —la afiliación del fundador a Marduk— que su hijo Cambises siguiese los rituales religiosos egipcios en su entronización como faraón; el Nilo —de nuevo— bien *valía otra misa*, en el convencimiento de que una cierta pompa de legitimación era mejor arma que la destrucción de los fundamentos ajenos en las conquistas. Por otra parte, numerosos testimonios apuntan a tal respecto como posible signo de los tiempos, por lo que es muy difícil encontrar textos que muestren exclusivismos religiosos (Dandamaev 1996: 40) en el Oriente Medio de la época que nos ocupa.

Progresivamente, los reyes aqueménidas irían haciendo suyo el citado mazdeísmo extendido desde su Irán originario, pasando la religión de Zoroastro a ser la de la cabeza del estado, y volcándose las ins-

cripciones en elogios al dios Ahura Mazda, el dios mazdeo asociado a tal reformador, Zoroastro. De nuevo, cabe ver aquí la reconocible y aprovechable *función propagandística de la religión*: no es el rey el que impone una fe, sino que se suma a la mayoritaria y la proyecta. Es probable que, en el futuro, de la fuerza de la mayoría eclosione el eclipse del respetuoso mosaico de religiones —la tolerancia es siempre cuestión de porcentaje: una inmensa mayoría acaba siempre despreciando a la minoría—, por más que —en cualquier caso— el ritmo natural de las cosas debió cambiar ante la incorporación de un elemento nuevo: la caída de los aqueménidas y la forja del imperio alejandrino. Pero el tiempo aqueménida había dado de si lo suficiente como para aportar a Oriente Medio un elemento realmente interesante: la unción del soberano.

5

Ese *soberano ungido* revestía la forma de una proclamación pública de sumisión popular ante el rey, mediante la adopción de un ritual religioso oficial, que a la contra puede leerse como legitimación religioso-popular del soberano mediante su reconocimiento público de una fe determinada. En esa línea, la religión que va abriéndose paso es el zoroastrismo institucional, que puede seguirse abiertamente desde los tiempos de Darío —desde 522 a.C.—. En las inscripciones relacionadas con él, Ahura Mazda es ya el dios supremo. La instrumentalización política de la religión también se hizo, así, un hueco en el período aqueménida: la lucha por el poder entre Darío y su predecesor Cambises —en torno a ese 522 a.C.— reviste tintes religiosos que ocultan intereses evidentemente partidistas y personales de pura y simple ambición. Una ambición y un partidismo que sin duda alimentó y fue alimentado por la casta sacerdotal mazdeísta de los llamados *magos*, con creciente poder de convocatoria popular. *Nada hay nuevo bajo el sol*, y detrás de una religión dominante debía haber, por lógica, el consabido *cabildeo*.

Por otra parte, resulta también fascinante otra faceta de lo aqueménida, sin duda relacionada con su política de permisividad hacia los pueblos conquistados: un multilingüismo que suele concretarse en la afirmación según la cual el mundo aqueménida, el imperio de los Grandes Reyes, contaba con quince lenguas que podríamos llamar *oficiales*. Se comprende así que el modelo de estado descentralizado de

este caleidoscopio aqueménida fuese el que se conoce como el régimen de las satrapías; territorios autónomos cuyo gobernador —sátrapa— sólo se debía a la soberanía del Rey de Reyes. En gran medida, la llamada *koiné* griega posterior, una cierta homogeneización a la baja de territorios y pueblos heterogéneos, se asentó sobre el sustrato previo de un estado dinámico aqueménida. El tiempo de Alejandro Magno, *Alexandar kosmokrator* —o *Iskandar du-l-Qarnayn* en las fuentes árabes posteriores—, bebía de las fuentes de los Grandes Reyes persas.

6

Ese caleidoscopio aqueménida dificulta en gran medida la compartimentación al uso de los llamados *cultural studies*. ¿Qué es realmente persa en lo aqueménida, tramado en su Occidente sobre aquel entorno babilónico —que acabará eclipsado, como aquel Marduk frente al mazdeismo—? ¿qué será después genuinamente griego, o mesopotámico, o estrictamente judío después —pongamos por caso— en un Oriente Próximo caracterizado por la dispersión, por la adaptación, por la porosidad cultural? Ya lo vamos viendo: todo será siempre entorno, hasta que se fijen —muy *a posteriori*— los contornos. En el caso que citábamos hace unas líneas —las lenguas de ese mosaico aqueménida— puede destacarse en primer lugar que los persas originarios —orientales— hablaban farsi antiguo, pero no lo escribían. Se atribuye también a Darío (522-486 a.C.) la orden de generar un modo de escritura para ese persa antiguo, con el objetivo de inscribir para la posteridad su subida al trono.

Consciente de lo minoritario de su lengua, fue el propio Darío quien instituyó que las inscripciones se grabasen también en arameo y elamita. Esta última lengua, por su prestigio en la zona de influencia aqueménida —desde Susa hasta Persépolis—, y el arameo por ser la llamada *lengua diplomática de Oriente Medio*. En cualquier caso, será el arameo la más entendida en el Imperio, siendo su influencia muy intensa en la evolución del persa medio. El mundo persa aqueménida, cosmopolita e indo-europeo, precursor del helenismo en su visión del estado-mosaico, se expresaba también en una lengua semítica, el arameo; la lengua en la que florecerá el judaísmo —a la espera de una *continuidad retroactiva* en hebreo—, y hermana del futuro siríaco, genuina *koiné* próximo-oriental, instrumento esencial futuro del cristianismo y barbecho de lo árabe e islámico.

9. ASÍ HABLÓ ZOROASTRO

1

Pero detengámonos en la aludida religión de los persas, el mazdeísmo —por Mazda, el dios— o zoroastrismo —por Zoroastro el profeta, en ese telúrico personalismo con que siempre abordamos las tradiciones religiosas—. Al parecer, fueron los arios o indoeuropeos quienes desarrollaron un completo panteón derivado del reconocimiento de un dios supremo, creador del mundo, llamado —ahí es nada—, *Dyaus Pitar*. Pocas complicaciones fonéticas permite el término, hasta derivar tanto en *Jupiter* como en *Deus Pater* —Dios padre—, tal y como mostró Wilhelm Schmidt (Brandewie 1983:12). Resulta evidente que, desde entonces, algunas vueltas se le ha dado a algo que ya llevaba en sí de un modo embrionario los fundamentos de varias formas de cuanto entendemos por paganismo, así como el proceso de los tres monoteísmos que tratamos. Y debe destacarse la raíz común tanto de ese pretendido paganismo desdeñado como del monoteísmo; es evidente que la historia se escribe y manipula siempre desde la diferencia, pero se comprende mejor sin ocultar similitudes.

La epopeya inicial de tales pueblos indoeuropeos parece correr pareja a la teología que desarrollaron; unos modos culturales inducidos —determinados— por características formas de vida: sin opción de trasladarse a largas distancias, sus sistemas debieron ser en un principio sedentarios. Es el tiempo —hasta, aproximadamente el 1500 a.C.— en que aún no se habían decantado claramente significativas diferencias entre la lengua avéstica —troncal del mundo iranio— y alguna forma temprana del sánscrito —mundo indio.

En la primera se compilarían los cantos de la recopilación lla-

mada precisamente *Avesta*, matriz de las literaturas iranias si bien la recensión del *Avesta* y su posterior comentario —*Zand*— se harían en formas derivadas de esa lengua, siendo redactada la última parte en pahleví. Por su parte, en sánscrito se redactarían los *Vedas*, *Upanishads*, y el resto de antologías arcaicas en la literatura hindú. Así, en los núcleos sedentarios al sur de la actual Rusia, iba formándose la matriz de esos dos mundos —persa e indio—. Ambos por lo mismo indoeuropeos y de clara parentela lingüística, mitológica, religiosa; cultural al cabo.

Conviene señalar que ya alrededor de ese tiempo —de nuevo, 1500 a.C.— se establecieron unos modos costumbristas relacionados con su sentido de lo sagrado, de cierto predicamento posterior: sólo comían carne de animales sacrificados según un ritual determinado, establecieron una suerte de liturgia asociada al sacrificio, consideraban que la palabra era divina —en realidad, el habla, en tanto que tradición oral—, y partían de la idea de un mundo creado en siete etapas. Según esto, las consideradas como raíces estrictamente semíticas de la tradición religiosa pudieron haber bebido previamente de fuentes indoeuropeas. Valga, en cualquier caso, como enésima referencia al lógico eclecticismo formativo de la tradición religiosa abrahámica que nos ocupa. ¿Pudo influir el mundo narrativo mesopotámico sobre el persa, o sería viceversa? No parece que la respuesta deba ser categórica, en la citada porosidad del mundo que nos ocupa.

2

Con toda probabilidad, las circunstancias marcaron la eclosión de la diversidad entre los indoeuropeos: hambrunas, cambios climáticos y la domesticación del caballo pudieron provocar el desgaje de otro modo de vida derivado. Algunos de los pueblos que venían siendo sedentarios pudieron lanzarse al descubrimiento de nuevas tierras y —lo que es probablemente más significativo— otro modo de vida más lineal, menos cíclico, menos secuencial y mucho menos conservador que el sedentario agrícola. Así surgieron pueblos indoeuropeos nómadas que pudieron bifurcar la posible cuna cultural común: por un lado hacia Asia Central y por otra hasta alcanzar las cuencas del Indo y el Ganges, donde pudieron injertar una civilización previa focalizada en torno a las ciudades de Mohenjo Daro y Harappa, ambas en el curso del Indo —actual India—. Resulta de vital importancia partir de los dos ele-

mentos aquí tratados: el asentamiento progresivo en el futuro subcontinente indio, así como la simultaneidad de dos modos de vida distintos y enfrentados, el nómada y el sedentario.

Tanto en las cuencas del Indo y Ganges, como en la evolución del mundo mediterráneo que veremos, surgen diferentes creencias religiosas en estas dos circunstancias —sedentarismo frente a nomadismo— y las diversas literaturas posteriores siempre dejarán constancia del enfrentamiento entre lo cíclico y lo lineal; ente el agricultor y el ganadero, entre el colono y el guerrero. Incluso la vida diaria en los panteones de los dioses variará. Si en los pueblos sedentarios puede presentarse la preeminencia de fértiles y fertilizadoras diosas madres relacionadas con la agricultura, en las teogonías —origen de los dioses— de los pueblos guerreros se desarrollará un panteón en torno a la fuerza arrolladora de un dios masculino poderoso, implacable. Si en ocasiones la naturaleza imita a arte, resulta también evidente que el supuesto creador imita a lo creado: queda demostrado en todas las tradiciones literarias que los dioses surgen a imagen y semejanza de justificaciones terrenas.

De esta manera, con el caballo amanecía un *tiempo heroico* que se reflejará en las tradiciones orales de los pueblos indoeuropeos (Eliade 1958:189). Los dioses principales de aquel panteón ario recibieron el tratamiento de Señor —*Ahura*—, aflorando una creativa competencia entre las fuerzas celestes, acorde con la necesidad de relatos épicos de los que tales pueblos guerreros suelen nutrirse. Así la fuerza destructiva y revolucionaria de Indra se enfrentó al orden celeste de señores como Mitra, Varuna o Mazda. Este Señor —*Ahura*— Mazda da nombre a la principal religión irania, el mazdeísmo. Y sería el referente esencial en la interpretación teológica del que suele tomarse como gran compilador profético de la historia: Zoroastro —también pronunciado Zaratustra—. La veracidad histórica del personaje está siendo cuestionada; pero también la de Abraham, Moisés, o tantas otras *convenciones antropomórficas*, paradigmas de comportamiento ejemplificante. Admitamos la validez simbólica de tales convenciones, y partamos de que, en cualquier caso, las ideas asociadas al personaje sí surgieron. Por otra parte, elegimos la forma Zoroastro frente a Zaratustra —la más común en español— para no generar confusión al emplear *zoroastriano*, ya que no se utiliza la forma *zaratustriano*. Corría así, aproximadamente el 1200 a.C., y Zoroastro —o lo zoroastriano, en cualquier caso— sentaba las bases de un protocolo fundacional; una primera

misión celeste, una cierta *guerra santa*: Ahura Mazda le había encargado restaurar el orden en las estepas.

En la monografía clásica sobre Zoroastro de Jackson (2006) se refiere que las principales fuentes —medianamente fiables— para conocer la evolución del mazdeísmo y la reforma de Zoroastro son demasiado tardías: se trata de las muy posteriores árabes, como al-Biruni y su obra *Restos de los siglos pasados*, editada en inglés por Sachau y traducida como *Chronology of Ancient Nations* (2004). Estamos en lo de siempre: la falta de rigor en la consideración de *fuente primaria*. En cualquier caso, según tales fuentes poco fiables se supone a Zoroastro natural del actual Azerbayán, si bien estas escasas crónicas árabes lo sitúan formándose en Harrán, uno de los centros más helenizados de Persia y posteriormente uno de los focos más heterodoxos del islam. Zoroastro es, para los árabes, *Zaradusht al-hakim*; Zoroastro o *Zaratustra el Sabio. Zardosht* es como se pronuncia su nombre en lengua original (Taqizadeh 1937:950). Meyer, Herlter y Charpentier prefieren —como en nuestro caso— *Zoroastro* a *Zaratustra*, por estar más cerca de la pronunciación original (Charpentier 1925:747). En cualquier caso, todos parecían apuntar a los 500 a.C. como fecha probable para el nacimiento de Zoroastro y sin embargo últimamente se considera muy anterior, de hecho en torno al 1200 a.C. Aproximadamente, sin que haya consenso al respecto, pero aceptándose con todo— que todo lo que puede afirmarse del zoroastrismo es que era muy activo antes de los años 500 a.C. en el norte de Irán y que su porosidad abarca incluso a tradiciones asirias (Parpola 2004:373).

3

Una de las razones para adelantar la fecha de Zoroastro es la coordinación con fuentes sobre reyes persas. Por ejemplo, Ciro el Grande (en torno al 550 a.C.) —ya lo veíamos— se hacía llamar *rey de Babilonia* y adoraba formalmente a Marduk, de donde podemos deducir que en su tiempo no sería el mazdeísmo la religión predominante. Podría pensarse (Charpentier 1925:750) que la vieja religión mazdeista estuviese aún en fase embrionaria desde algún rincón de Persia, lejos de la más moderna conexión con lo mesopotámico. Sin embargo, en contra de esta teoría del arrinconamiento del mazdeísmo, Estrabón afirmaba que el propio Ciro se llamaba en realidad *Ahura Data* —un nombre mazdeista— y que llevaba *Ciro* de sobrenombre, tal y como parece

haber sido relativamente común entre los aqueménidas. En ese caso, el mazdeísmo habría culminado su desarrollo mucho antes; lo suficiente como para abarcar los modos onomásticos reales.

Con elementos tales, la fecha de Zoroastro debe alejarse mucho más. Si durante un tiempo se supuso que vivió en torno a los 500 a.C., parece deberse a haber confundido a un tal Vistashp, —protector del profeta en todas las fuentes— con el homónimo padre de Darío I, que podría haber vivido en esas fechas. Sin embargo, no hay ninguna inscripción de esa época que señale tal relación preferente (Charpentier 1925:753), por lo que se tiende a resolver que debía tratarse de otro personaje muy anterior llamado igual. De donde se deduce que la era de Zoroastro fue muy anterior. Por otra parte, la relación de la lengua del Avesta —la que veíamos como troncal del mundo iranio— con la de los Vedas indios, propone una fecha muy anterior para textos que remiten al profeta del mazdeísmo. Otra cosa es la definitiva asociación de tal sistema religioso con el régimen aqueménida, esa sí producida en los 500 a.C.

No es baladí la cuestión cronológica. Con un sistema religioso tan consolidado como el mazdeísmo, con unas referencias temáticas tan similares a la tradición monoteísta próximo-oriental, dependemos de su fecha para resolver lo siguiente: o hablamos de coincidencias debidas a la vecindad con las tradiciones babilónicas y de allí al pueblo de Judá, o bien de influencia directa del muy anterior mazdeísmo en el corpus doctrinal y la escatología monoteísta conocida.

En cualquier caso, seguimos anclados en que las fuentes más elaboradas son muy tardías. En las noticias que le atañen, de acuerdo con la citada obra de al-Biruni —*Restos de Siglos Pasados*—, se afirma —según vemos— que Zoroastro no era natural de Mosul, como pensaban los romanos. Tampoco —como pensaban los griegos— provendría de una de las ramas del pitagorismo —interesante conexión—, sino que el profeta mazdeista era *hijo de Spitamán de Azerbayán* y había estudiado con un tal Elbus. Y seguimos ahora a Boyce, en su versión de al-Biruni por cuanto respecta al mazdeísmo: *los magos* <mazdeístas> *pensaban que Zoroastro había bajado de los cielos hasta el tejado de la principal casa de Bactra, la cual se abrió a mediodía para recibirle. El rey Vishtasp abandonó su descanso de ese mediodía para darle la bienvenida, y Zoroastro lo convirtió al mazdeísmo: a creer en Dios, cumplir con Él y reverenciarlo, rechazar al Diablo, obedecer a los reyes y casarse con mujeres de entre la parentela.*

Al-Biruni cita como referente al hijo de Rostam, de nombre Marzban, célebre autor de la crónica persa antigua que lleva por título precisamente *El Libro de Marzban*: […] *Zoroastro traía con él un libro llamado* Avesta*, escrito en un idioma diferente a cualquiera de los existentes; un idioma entre cuyas letras estaban las de el resto de las lenguas, de tal manera que nadie sintiese tener el monopolio de ese idioma, excluyendo así a los demás* (Boyce 1979:57).

Así, la celebrada llegada de Zoroastro continuó con un ritual de convencimiento: solicitó que se hirviese cobre y se le volcase encima tras decir: *oh Mazda; si este no es tu Libro, que este cobre me abrase.* El cobre pasó sobre él como agua, cayendo al suelo gotas de cobre sólido de sus cabellos inmunes; gotas que —siempre según al-Biruni— fueron veneradas largo tiempo en los templos de Persia (Taqizadeh 1937:951). Tras esto, la cuestión cronológica se embrolla bastante al plantear las fuentes que Zoroastro predicaría largo tiempo presentándose ante los judíos —en un curioso episodio *ecuménico* de al-Biruni— como discípulo de Elías, en probable referencia a coincidir en la capacidad de moverse por el aire y la referencia al fuego sagrado del mazdeísmo —recordemos que Elías habría culminado su labor profética llevado por los cielos en un carro de fuego—. Finalmente describe al-Biruni la copia del Avesta escrita en oro que Alejandro Magno destruiría en su conquista de Persia, perdiéndose para siempre gran parte de su contenido —el resto se reconstruiría con otras copias.

Que ese dios supremo Ahura Mazda fuese, de algún modo, sedentario frente al indómito Indra —nómada y guerrero— no sólo prometía argumento de literatura oral para milenios, sino que además generaba una percepción del tiempo y la historia cuya originalidad —hasta donde sabemos— se relaciona con Zoroastro o en cualquier caso con la literatura avéstica. Es en torno a él cuando se aportan las nociones esenciales de enfrentamiento entre las fuerzas del mal y del bien, su lucha hasta el final de los tiempos y un cierre espectacular de estos. Como vemos, su revelación de una clausura de la historia con revisión de bondades y maldades —juicio— tendría cierto predicamento en las narraciones posteriores. Se incorporaban también al bagaje universal los conceptos de cielo e infierno, así como de refugio final de las almas. Y qué decir sobre una aportación esencial: la referencia al libro

sagrado, al texto descendido por mediación del profeta como prueba de voluntad expresa del dios.

Se diría que, cuando Stanley Kubrick eligió la partitura de *Also Sprach Zarathustra —así habló Zoroastro*, en concordancia con la obra de Nietszche— para evocar el final de una cierta *noche de los tiempos* en su película *2001, Odisea del Espacio*, no sólo aprovechaba la tensión narrativa de la composición de Richard Strauss, sino que evocaba el arranque de un mundo literario revelado; de interpretación sobre la historia, los dioses y el fin de los tiempos. Tal arranque *iero-lógico* es mérito del zoroastrismo-mazdeísmo, o acaso de Ahura Mazda y su genial decisión de acercar revelaciones a oídos humanos. De hecho, la originalidad en torno a Zoroastro incluye matices que en el futuro acompañarán a cualquier relato de revelaciones divinas. Por ejemplo, el profeta no escuchó la voz del dios en un principio, sino que recibió la visita de un intermediario, un ser brillante que le llevó a la presencia de Ahura Mazda.

5

El contenido de esa labor de recensión zoroastriana no es nada desdeñable en el estudio de los monoteísmos (Boyce 1979:29). En la tradición mazdea, el profeta reconoce a Ahura Mazda como único dios, si bien envuelto en una lucha dualista con las fuerzas de mal. La tesitura de cada ser humano sería pues decidir si se está del lado del bien o del mal. Y en caso de elegir adecuadamente —según el sentido de las profecías al uso—, es decir; en el caso de alinearse con Mazda y el bien, Zoroastro aprovechaba para premiar una nada inesperada llamada a filas. Así, su misión profética incluía la bendición de una guerra contra el mal; *leit motiv*, éste también en el futuro de las tradicionales competencias proféticas.

La recensión de la labor profética de Zoroastro se supone contenida en una serie de himnos atribuidos a él, compilados junto a otros textos fundacionales de la tradición avéstica, y recogidos por escrito mucho después. Se trata de los *Diecisiete Gazas* —himnos— en los que se presenta un mundo bipolar que debe sintetizarse. El Mal —Angra Mainyu— debía combatirse en nombre del Bien asociado con el dios supremo Mazda, de donde surge el nombre de mazdeísmo para la religión así emanada. En tal consideración de la religión militante, como ritual de misión celeste, Zoroastro presentaba en sus *Gazas* un mundo

avocado al final irremisible, prólogo de un Juicio en el que se resumirán y premiarán las obras humanas en la medida en que favorecieran el triunfo de bien o del mal.

Surge de aquí la indefectible etiqueta de dualista para todo lo que se sospeche relacionado con el mundo iranio, desde estos comienzos mazdeos hasta los epígonos del maniqueísmo —por Mani, 210-276 e.a— y algún que otro sistema gnóstico. Pero tal visión simplista no es más que una caricatura del exuberante mundo espiritual y literario iranio; un mundo de impecable coherencia evolutiva a través de ciertas fases principales: aquellos comienzos con el *Avesta*, la reforma de Zoroastro, el sincretismo universalista de la época aqueménida (550-331 a.C.), su continuación selchuquí —tras las conquistas de Alejandro Magno—, los partos y sasánidas —momento de recensión escrita de aquellas antologías arcaicas del mazdeísmo—, e incluso la reforma del citado Mani, en pleno imperio arsácida —en torno a los 200 de nuestra era— y el muy posterior islam chií (Antón Pacheco 2007:2), con el interesante capítulo previo de la secta judeo-irania de los isawíes (Wasserstrom 1995:cap.2) como prolegómeno del chiismo. Puesto que no es ésta una monografía sobre lo iranio, nos limitamos así a la cita correlativa de sus principales etapas, al margen de que algunos elementos —aqueménidas, Mani, islam chií— ya nos han ocupado o volverán a hacerlo.

Efectivamente, el clásico etiquetado de *mero dualismo* no explica la complejidad de la tradición irania y su inquietud metafísica, expresada en un personalismo extremo: cada concepto, cada valor o cualidad se representará con figura y nombre propio en el elenco religioso mazdeo. Su esencial reforma, el zoroastrismo, no se presenta completa y acabada sino que se debe abordar respetando una evolución que afecta incluso a la denominación de los conceptos: Ahura Mazda acabará llamándose Ormuz, y el espectro universal maligno comenzará siendo Angra Mainyu para evolucionar como Ahrimán. Por lo demás, lo relevante aquí es la búsqueda de equilibrio que implica esta relación entre Mazda/Ormuz y Ahrimán; algo que requiere sumergirse en la complejidad de tal supuesto dualismo que de entrada debe rechazarse: sólo hay un dios, Mazda/Ormuz, en tanto Ahrimán no lo es, sino meramente la sombra sobre la que se proyecta tal unicidad, tal dios esencialmente único.

6

El zoroastrismo convierte el politeísmo indoeuropeo en monoteísmo, por reveladora síntesis filosófica. En este sentido, conviene que nos detengamos brevemente en tan iluminativo proceso, comenzando por ese etiquetado dualista —dos fuerzas divinas, bien y mal, luz y tinieblas—. Podría decirse que este pretendido dualismo iranio es —en la práctica— un monoteísmo en movimiento, en actualización histórica. En realidad, un estricto monoteísmo sin narración mítica de *reacción contraria,* quedaría resuelto como un inhóspito monismo contemplativo: lo uno, sin algo sobre lo que proyectarse, carece de movimiento e imposibilita una narración mítica. El mal, Ahrimán, es de algún modo creado accidentalmente por Mazda/Ormuz: no hay dualismo de dos dioses equiparables, sino monoteísmo sustancial con resultado *terrestre* de posible dualismo de conducta. En tanto que ser humano, puedo elegir entre bien y mal, sin existir tales conceptos realmente hasta que los evoco y represento con mis acciones.

Por eso tiene sentido aquello de ser el aparente dualismo un monoteísmo en movimiento histórico. De ahí que los textos iranios afirmen tan insidiosamente que *Ahrimán ni existió ni nunca existirá* (Antón Pacheco 2007:6). Porque en puridad somos los de abajo quienes moldeamos un concepto del mal que no hace más que iluminar, por contraste absoluto, la presencia del bien; lo único asociable a existencia divina. El mazdeísmo se refiere al mal como indeterminación provocada por el libre albedrío humano, y por lo mismo dota de escenario histórico a lo que, de lo contrario, sería mero —decíamos— monismo, estatismo. El mazdeista cumplidor, denominado *artavam*, puede dejar de serlo ocasionalmente para poner en marcha el motor dialéctico en esta teología de la historia, por la que discurre la lucha del bien y el mal.

Este *movimiento histórico* en apariencia dualista —para resaltar la victoria final de Mazda/Ormuz, según vemos— tiene una finalidad literaria y refleja sin duda un tiempo bélico de los pueblos indoeuropeos constitutivos del Irán clásico que, con su diario épico, retroalimentan una determinada narración mítico-religiosa. Incluye también esta narración interesantes matices de angelología y psicopompa: la presencia de espíritus luminosos y el viaje acontecido de almas. Así, cada alma humana tiene una Daena, una suerte de ángel femenino que nos espera en un punto determinado del periplo *post mortem:* tres días des-

pués de la muerte —significativa temporalidad para lo cristiano— el alma se eleva e inicia su peregrinar atravesando un puente para afrontar su peso en la balanza —y ahora, significativo para lo islámico—.

Antón Pacheco (2007:9) apunta que este ángel femenino, Daena, procede de la raíz *den*, que significa religión. Así, cada alma tendría su registro personalizado, su testigo de cómo ha vivido la religión; algo que en árabe será más claro aún, al denominarse *día del Din* al del Juicio, siendo al cabo *Din* —religión— sinónimo de *saldo de deuda, ajuste de cuentas*. Por otra parte, cuanto evoca —sin duda— esta balanza mazdeísta escatológica, es también relacionable narrativamente con el ritual egipcio de *El libro de los muertos*.

Todo este viaje ultramundano es, a la postre, interiorización del universo. Un posible *viaje astral* con que el mundo zoroastriano está describiendo las inmensidades del orbe. La interiorización no sólo evoca el universo del que forma parte el ser humano y que puede contemplarse al mirar en su interior, sino que el modo de percepción reviste un interés especial: nos miramos a nosotros mismos en esa Daena, en ese ángel que refleja nuestra realidad. Por eso dijo Alessandro Bausani que *el mazdeísmo es un platonismo óptico* (Antón Pacheco 2007:12), por el modo de reflejarse ante nuestros ojos esa otra dimensión —*mundo de las ideas*, en el ideal platónico— de realidad a la que debemos aspirar. El final de ese viaje es de encuentro mesiánico: aparecerá Saosián en un paraíso por el que discurre un río de metal hirviente. Es el modo de separar a buenos y malos, sólo que, para los primeros, tal río se convierte en leche templada, en enésimo anuncio de la escatología islámica.

7

En aquella aludida personalización de cada concepto —virtudes, valores, abstracciones…— hay una en concreto cuya glosa ocasional remite a una religión completa, probablemente anterior incluso al mazdeísmo: se trata del zurvanismo, tradición mítica religiosa relacionada con la *imaginería* personalizada del zoroastrismo mediante la ponderación de Zurván, personalización etérea del tiempo eterno. El zurvanismo sobredimensiona narrativamente la lucha histórica dualista de la espiritualidad irania, al equiparar a Ormuz y Ahrimán convirtiéndolos en hermanos gemelos en lucha histórica dialéctica. Sería, pues, un grado más avanzado de dualismo. No habría un dios supremo

frente a un valor negativo inferior, sino dos entes equiparables. El dualismo extremo del zurvanismo, frente a la matización del mazdeismo, apunta probablemente a que el primero es anterior, en contra de lo tradicionalmente admitido.

En la tradición zurvanista, este dios del tiempo parece instado a realizar un sacrificio, pero es asaltado por la duda convirtiéndose tal duda en el así personalizado Ahrimán, que pasará a luchar contra su hermano Ormuz, personalización a su vez del bien. Es interesante la directa implicación histórica en un tiempo —decíamos— bélico y épico: la condena de la indecisión no puede ser más directa, incidiendo en un dualismo mucho más intensificado —ya vemos— que en el mazdeísmo.

Otra cosa es el interesante paralelismo con parejas de hermanos en otras tradiciones míticas: los dioscuros Cástor y Polux de la mitología griega, Anfión y Zeto en la particular tradición de Tebas, Rómulo y Remo en la romana, Caín y Abel, Esaú y Jacob de la tradición veterotestamentaria, Adnán y Qahtán de la tradición árabe, o los Asvins de la mitología védica india (Jog, 2005). Parece claro el modo en que los ejes indoeuropeo y semítico tienden a cruzarse en Oriente Medio y Asia Central pergeñando narraciones idénticas; un cruce así sospechado en los anuncios de aquello convencionalmente admitido como tiempo axial, pero que llegará a ser elemento constitutivo en nuestra larga y gris marea de siglos simbióticos, ambiguos. Tras esta larga marea acabará surgiendo una tradición, la islámica, en tanto que síntesis final de tales ejes —lo indoeuropeo persa fundido en lo más semítico judeocristiano, a su vez ya fusión de lo indoeuropeo helénico y lo semítico—. Esa tradición islámica, por lo mismo, será ya —y de este modo— sospechada desde los tiempos que ahora no ocupan, como una de tantas pruebas en contra del carácter excepcional y alienígena del islam.

10. *EL MAR, EL MAR*

1

Venimos destacando la importancia de una determinada ***T*** geográfica y cultural; la intersección de los mundos indoeuropeo —trayectoria horizontal al norte, de Oriente a Occidente y viceversa, de Grecia a Persia por el nada desdeñable espacio comunicado de la llamada *Ruta de la Seda*—, y semítico —trayectoria vertical, de norte a sur y viceversa, del Yemen al mar Caspio, por la ruta de las caravanas, las especias; el rosario de estaciones sobre las que florecerían civilizaciones árabes como la nabatea—. Pues bien; simultáneamente debe destacarse un elemento de igual trascendencia para trazar adecuadamente los mapas de esa *Antigüedad conectada* que desde su tiempo tardío acabaría forjando una Edad Media incomprensible sin las conexiones anteriores. Esa ruta sur constituyó siempre el paralelo cauce abierto desde el Mediterráneo hasta China por el mar, costeando en la habitual navegación de cabotaje desde Grecia a Egipto, y desde allí a la India por el mar Rojo.

No se comprende la Antigüedad sin los vasos comunicantes del comercio, a través de los cuales se filtran las ideas. Menos aún comprenderemos la traslación de tales ideas al Occidente europeo sin destacar primero esas rutas de ideas —en lógica trayectoria sucesiva de ida y vuelta— y después el papel del Mediterráneo como caja de resonancia; como motor centrifugador en la traslación de poblaciones, mercancía e ideas. Por lo tanto, a esa ***T*** conectiva de lo indo-europeo y lo semítico, se le debe incorporar un trazo más, horizontal y bajo, hasta configurar el esquema con esta forma:ǂ. Una especie de hache volcada, planteando la conectividad de Oriente y Occidente, Mediterráneo e Índico.

Ese último trazo bajo en nuestro dibujo esquemático; esa ruta que comunica lo indio y lo camito-semítico, el Ganges y el Nilo en su vertido sur mediterráneo —Alejandría, como farallón del Delta— explicará presencias sorprendentes de templos y modos culturales grecolatinos en la India, así como expansiones de espiritualidad oriental en el Mediterráneo. Se apunta incluso a la lógica exportación de modos religiosos monásticos desde las tierras al norte de la India —Nepal— hasta su florecimiento en el desierto egipcio, donde surgirá la figura paradigmática del eremita Antonio (251-356), padre de un modo de vida cultural y religioso asociado al comunitarismo cenobítico del desierto. Ese mismo trazo bajo de nuestro dibujo ♯; esa conexión de lo indio y lo egipcio costeando el cuerno de África, está en la base de *sorpresas religiosas* y civilizadoras en Etiopía, así como en la natural distribución de ideas y mercancías hacia su cercana costa opuesta, el Yemen, y desde allí a los núcleos habitables de Arabia.

El cambio de paradigma aquí propuesto consiste, por lo tanto, en contemplar el paso de la Antigüedad Tardía a la Edad Media sin solución de continuidad; bajo el punto de vista de una constante evolución centrifugadora de ideas. Afectará en un alto grado al caldo de cultivo del islam, en la medida en que ya no tenemos por qué barajar *catastrofismos*; ya no hay por qué contemplar una oscura Edad Media islamizada o una alienación islámica extra-cultural, su creacionismo *arenero*, sino que resultará la lógica eclosión de un mundo ecléctico, sincrético. Claro que el desierto marca un modo de percibir la vida y cuanto no se ve de ésta, pero el desierto que nos ocupará —el universo beduino de Oriente Próximo— no es un cajón de arena inconexo; es una autopista de ideas desde ese desierto egipcio fertilizado por la espiritualidad india —y la sucesiva llegada de griegos y persas— hasta el actual Iraq. Del Nilo al Tigris y el Éufrates. Desde este punto de vista sí podrá comprenderse la presencia de elementos indo-europeos en Arabia del Sur; desde templos cúbicos mazdeos —denominados después *kaabas*, por el modo de decir *cubo* en árabe— hasta futuras narraciones maniqueas. Esa simbiosis creativa de mares y arena, de rutas de cabotaje y caravansares, está en la base del espectacular tráfico de ideas en Oriente Medio y el Mediterráneo. Sin el trazado de esa figura simbólica que une un norte y un sur entre sí, a su vez *autopistas* horizontales de ideas, no se comprenderá la Antigüedad Tardía y sólo se asumirá la aparición de ideas proto-medievales por el único procedimiento alternativo: caídas del cielo.

2

Hay tres tipos de hombres: los vivos, los muertos, y los que navegan. La reflexión se atribuye a Platón pero es el reflejo poético de los pueblos del mar; un automatismo perceptivo que se produce cada vez que el ojo humano se asoma, por ejemplo, al helénico cabo Sunio. Esta entrada de tierra al mar constituye el final sureño de la Grecia continental, al este de la gran mano de tierra griega helénica característica. Desde este cabo puede uno contemplar el llamado *Mar de enfrente*, el gran portal azul del resto del mundo; del resto del tiempo. Porque el sentido griego clásico del mar era prácticamente cronológico, secuencial, consecutivo. Ahora estoy aquí y voy hacia allá, con la incertidumbre que ello conlleva. En ese juego connotativo, los pueblos marinos difícilmente han podido sustraerse a la profundidad de su fachada frontal, evocada por Iris Murdoch en esa elocuente reiteración —*el mar, el mar*— que da título a una de sus grandes novelas.

Dándole unas vueltas más a las cosas, podríamos efectuar un salto asociativo desde esta idea hasta la terminología semítica en la que tantísimo influyó conceptualmente el mundo helénico: en árabe, una de las palabras para designar al futuro se relaciona, precisamente, con el concepto de *enfrente* —*quddám*—. Y el referente primario debía ser el mar, por más que se elegirán mares de arena retocando el sentido trascendental de *enfrente*. Porque el ser humano —y el conjunto de ideas que produce—, es hijo de su tiempo, geografía y naturaleza. Y porque no es lo mismo tener en frente un horizonte de arena que un horizonte marino. No implican lo mismo los espejismos y los cantos de sirena.

En gran medida, somos lo que tenemos enfrente —ya llegaremos a esta idea en el penúltimo capítulo—, y sólo un mar abierto puede evocar inmensidades, acercarlas; sólo un horizonte marino te permite balbucear un más allá hacia el que navegar. El otro mar, el de arena, también matizará trascendencias pero de un modo más acuciante, con un sentido plomizo del destino. No en balde, al desierto se le conoció como *la espalda del infierno*; el *yunque de Dios* sobre el que éste forjó a sus profetas (González Ferrín, 2002). Seres humanos excepcionales por la forja divina; producto atenazado entre el yunque y el martillo, el desierto y el destino. A estos profetas, por lo mismo, habrá que hacerles caso; qué remedio nos queda. De lo contrario ya sabemos lo que hay bajo esa espalda de arena, ese lomo del animal infernal. Pasaremos sobre el desierto, sobre la vida en él, como sobre ascuas; sin mitologías

acomodadas ni dioses confortables. Sin ingenio esquivo por entre las rendijas del destino. Nadie le dedica la mayor construcción de la ciudad a un yunque —¿iconoclastia como reflejo de un imaginario temeroso de Dios?—; pero puede que sí al dios de un mar: camino abierto, puerta de enfrente.

Lo que hay al final de ese cabo Sunio —al sur de Grecia, decíamos— y frente al inmenso mar de enfrente, es precisamente un templo al dios Poseidón. Porque el mundo griego, que asumimos racional, filosófico y también poético, sabía perfectamente que cuando deja de aparecer tierra bajo nuestros pies, la cosa requiere ya palabras mayores. Siquiera, sospechas. Torrente Ballester relacionó la *cámara rápida* de las historias bélicas con la eternidad del mar: *la guerra* —escribió— *es una cosa que cambia, pero la mar es inmutable. Lo de tener un cañonero enfrente y escapar a sus impactos es una ciencia que puede cambiar mucho. Pero lo de hallarse solo frente a una mar embravecida, sin más ayuda que la de Dios, eso, se lo aseguro, no cambiará nunca* (Torrente 1997,68).

Quizá por ese carácter inamovible de la percepción ante a lo eternidad del mar, la expresión *historia del Mediterráneo* es en sí casi una tautología. Porque, en gran medida, el Mediterráneo es su densa historia; a cada golpe de mar o tiempo nos llegan de nuevo todos los que ya se sucedieron en el pasado. El mar es un palimpsesto implícito. Otro más: con menos alfabetos y alifatos que sus explícitos hermanos de tierra —y cielo—; libros éstos que remedan la apertura del mar en pleno desierto. Oleada de palabra evocadora, creadora.

3

También por eso, por lo *eternamente cambiante* del mar, si normalmente hay que ser cuidadosos a la hora de hablar de tiempos anteriores, cuando tales tiempos se refieren al Mediterráneo hay que duplicar cautelas. Podemos ahorrarnos aquí doscientas páginas sobre lo que implica el necesario acercamiento historiológico a las cosas (González Ferrín 2009,12) en el sentido de valorar el movimiento sobre la foto fija en el decurso histórico, pero alguna salvaguarda añadida debemos expresar en torno a esa idea fundamental de gravedad redoblada en materia mediterránea: todo cuadro histórico es una falacia, porque en él nunca aparece su esencia; el movimiento. Parcelar la historia es como tomar la fotografía de un caballo al galope; debemos saber trasladar que cuanto vemos fijado para siempre en la foto es, precisa-

mente, lo menos relevante. Que cuanto vemos, tiene sentido porque viene de algo a lo que se debe y va hacia algo que provoca.

La historia siempre fluye, y el Mediterráneo jamás ha dejado de moverse. Por lo mismo, exponer la historia del Mediterráneo, tratar de coordinar dos movimientos —historia y mar— es —por volver a aquel caballo— como fotografiar a un caballo a la carrera mientras galopamos a lomos de otro. La historia del Mediterráneo sólo puede evocarse. Se pinta lo pictórico, se erige lo arquitectónico y se fija lo fijable. Pero lo no pictórico, arquitectónico o fijable sólo puede evocarse, pese a que el *nuevo objetivismo* no entienda de música y poesía. Enlazando y aplicando estas descripciones —imperativos poéticos—, podemos decir que el Mediterráneo es en sí movimiento histórico, motor de los pueblos que lo rodean. Por otra parte, este mar no va a poder pintarse o proyectarse; habrá que, simplemente, evocar sus permanentes vida y continuidad, configuradores de su historia. Como vemos, el *panta rei* de Heráclito (550-480 a.C.) —*todo cambia; no podemos bajar dos veces al mismo río*— aplicado al Mediterráneo, justificaría en si mismo aquella afirmación preliminar acerca de que *todo está desde siempre*, y siempre en continuo movimiento.

En esas estamos: las cosas vivas, los objetos en movimiento, pierden su alma al pretender fijarlos gráficamente. Así que, por ahí avanzaremos con la cautela iconoclasta de todo historiador que se precie. Por la lógica aditiva, acumulativa y orgánica de la historia, ajena a las simetrías cubistas de relatos parcelados. Avanzaremos también desestimando las clásicas *historias de jauría*; los corporativismos pandilleros disfrazados de afinidades gremiales. Viene aquí, como anillo al dedo, el otro componente ineludible de la historia orgánica, viva, evolutiva: la necesidad de reventar los muros de contención de las supuestas especialidades, refugios estancos para los incapaces de perspectiva. Un gran matemático lo expresó en el postulado que lleva su nombre: el *Teorema de Gödel* según el cual ninguna ciencia se explica por sí misma, sino que requiere el concurso de las ciencias colaterales. En Historia, y mucho menos aún en la historia de las ideas, no existen los llamados sistemas autopoiéticos —que se expliquen a sí mismo— ni las enfermedad autoinmunes ni procesos caídos del cielo; eso es *teología de la historia*. No hay organismos que autoabsorban males endémicos o bienes salvíficos sin el concurso del entorno. Precisamente, aquí tratamos todo lo contrario: el modo en que el entorno es la clave para nuestra propia definición. De cómo —ya lo decíamos— todo es entorno hasta que decidimos dibujar un contorno.

Así las cosas, es muy probable que cuanto es desestimable para las ciencias en general —la autosuficiencia— sea aún más absurdo, por principio, en cuanto tratemos de explicarnos lo que implica el Mediterráneo. Porque tal objeto de estudio no es exclusivo —por fin— de una sola ciencia, especialidad, escuela, corporación. Por su propia naturaleza, al Mediterráneo se lo define mediante la técnica escultórica *del vaciado*: no es estrictamente cuanto parece ser, sino cuanto contiene por sistemático vertido. Siendo un *mar de enfrente*, en realidad connota y se refiere sistemáticamente a un variadísimo litoral que lo configura. Siendo solo uno, a los efectos terminológicos —como la esencia de grandes idearios religiosos que se inspiró en sus costas—, en la práctica el Mediterráneo es la suma de al menos otros siete mares: Negro, Adriático, Egeo, Tirreno, Jónico, Mármara, Liguria. Porque el concepto griego de *pelagio* —de donde viene piélago y archipiélago— implica un mar como ecosistema expandido, como sociosistema de conjunto que absorbe a los más reducidos sistemas vecinos. Como modo de vida, que dirían después.

4

Al cabo, el *pelagismo* no es en exclusividad mediterráneo. O, si pasa a definirse desde aquí, debería admitirse que hay *otros mediterráneos*, por aquello de generar sistemas de cierta homogeneidad socio-cultural. Tal sería el caso del Caribe, de Japón, el Sudeste Asiático, el Índico, el archipiélago de Nueva Zelanda o hasta el Mar del Norte en gran medida. Puede que se parezca al amplio sistema de la Hansa, desde la fundación de Lübeck en 1158 hasta cinco siglos después. Incluso en tanto que sistema más cerrado aún, podría hablarse de *modos de vida archipelágicos* extrapolables de toda ruta marítima ajena a la reciprocidad de sus zonas terrestres cual es el caso de Hawaii, Pascua o los conjuntos insulares del Atlántico —Canarias, Madeira, Azores—. Pero algo diferencia en extremo a todos los anteriores sistemas del que nos ocupa. De nuevo: que el Mediterráneo no es tanto lo que denota, sino lo que connota. No es tanto lo que contiene como lo que sostiene. No tanto lo que emana como lo que atrae y reparte; centrifuga. De ahí que una de las principales características del Mediterráneo sea, precisamente, ese *efecto centrifugado* según el cual, cuanto se produce en una de sus costas, pasa sistemáticamente a contagiar, insuflar o injertarse en cualquier otro extremo del litoral. Los torpes y cortos lo explicarán

con caídas del cielo e invasiones milagrosas, pero el hecho es que el Mediterráneo ha sido siempre una *caja de resonancia* conectiva.

En este caso concreto que nos ocupa, nos resulta muy especialmente considerable el modo en que el Mediterráneo pudo forzar la coexistencia de extremos muy variados: el tiempo cíclico agrícola con el tiempo lineal *guerrero*, las diosas madres con los dioses padres, lo nómada con lo sedentario, Oriente con Occidente, el Norte con el Sur, así como la recurrente *T cultural generativa* de casi todo cuanto nos atañe en los largos siglos de indefinición religiosa; aquella formada por el *palo horizontal* geográfico indoeuropeo —de Grecia a Persia e India— y el vertical semítico —desde Mesopotamia al Yemen—. Es la conjunción de ambas fuentes culturales orientales —qué duda cabe que Grecia es oriental, pese a que Occidente después se helenice— la que explica mil y un procesos mediterráneos, por más que la historia dualista siempre haya pretendido poder basarse en sólo uno de esos componentes —Oriente frente a Occidente, o viceversa—, una idea por lo demás realmente obsoleta.

Sin embargo, a pesar de su obsolescencia, esa idea de un Occidente mediterráneo europeo frente a un Oriente estrambótico es heredera, en la práctica, de una no tan lejana concepción del mundo: en plenos años 1900 —años orientalistas y exclusivistas— Nietzsche y el resto de la materia gris europea establecieron una profunda fisura entre el supuesto mundo indoeuropeo occidental y el semítico oriental. Esa oposición se basaba en la dualidad latente de un mundo dividido entre la ilustrativa razón laica griega y el iluminado semitismo religioso. Hoy día, establecer tal dualidad no es ya de recibo, y hasta los reductos exclusivistas más furibundos tienden a reconocer que la complicación y limitación última de las posibles fuentes civilizadoras apuntan a que sólo hay un mundo cultural en conexión.

No; es muy difícil postular rotundamente la occidentalización exclusiva de lo indoeuropeo y la orientalización exclusiva de lo semítico. Por ejemplo, el mundo de los mitos es difícilmente deslindable: ¿hasta qué punto es occidental u oriental una mitología griega, basada en parte en influencias órficas —por Orfeo—, un mundo de indudable origen cultural oriental? ¿Hasta qué punto es occidental u oriental la eclosión de Cartago, florecimiento semítico en el poniente mediterráneo? Por no hablar de hasta qué punto es oriental la identidad judeocristiana de Europa, o bien occidental la obsesión griega —macedónica, llegado

el caso— por el Levante persa. Y cuanto es difícilmente deslindable en sus orígenes, se vuelve extremadamente frondoso en su desarrollo: llegado el momento definitorio del islam —en torno al 762—, su propia esencia será constituida precisamente por la fusión en Bagdad del mundo indoeuropeo por entonces ya bifurcado —Bizancio y Persia—, así como la inoculación de nuevas formas culturales semíticas hasta el punto de constituir su seña principal de identidad, hasta muy avanzada la historia del islam: lo árabe.

5

En materia de historia de las ideas mediterráneas, y abundando en el concepto del movimiento, es probable que debamos retrotraernos a la muy temprana edad de los 1200 a.C. para tratar de contener un mundo de influencias, de causas y efectos. Así, la crisis mediterránea general conocida como de los llamados *Pueblos del Mar,* en torno a esa fecha, probablemente esté relacionada con la simbólica destrucción de Troya y otros tantos procesos que trataremos. Dicho sea de paso, el mito literario de ese *¡Arda Troya!* acompañaría en lo sucesivo a otros muchos, éstos de carácter más religioso, en una misma tradición oral y en una similar intención de explicar el mundo a través de sus historias. Tales historias serán fijadas tipográficamente en el Mediterráneo helénico, cuando el auge de los estudios textuales en Alejandría codifique, recensione y comente. Así por ejemplo, la narración de Homero seguirá el mismo tratamiento filológico que otras narraciones consideradas estrictamente religiosas a las que precederá en la contención por escrito, pasando por las inevitables fases de toda vieja transmisión de ideas: fase oral, fase de dispersión documental, y fase de fijación textual mediante la desestimación de versiones no acordes con la decididamente canónica.

Por las cunetas de tal proceso de fijación textual se quedará lo apócrifo, lo extrañamente usual a la memoria colectiva de los pueblos, alternativa ocasional a textos reverenciados. Iniciando el proceso mediterráneo, helénico, alejandrino de fijar tradiciones orales, será absurdo separar procesos vecinos y entrelazados —literatura clásica y religiosa, por ejemplo—, como si se tratase de compartimentos estancos, con la excusa de pertenecer a ámbitos diferentes del saber. En la historia del Mediterráneo, Homero —por ejemplo—, y a los efectos que nos interesa, discurre del mito al texto con la misma evolución y

en las mismas latitudes que los textos que acabarán constituyendo el Antiguo Testamento. La historia de las ideas sólo se colorea *a posteriori*, en aras de una asepsia de su entorno que a la postre perjudica a su más amplia comprensión.

Así, la citada caída de Troya queda recogida como símbolo de una última hazaña micénica; en tanto que canto de cisne de una fase de lo griego e inicio de la siguiente —la aquea—. Porque debe resaltarse la secuencia histórica en el proceso de constitución del mundo griego y helénico posterior, con diversas civilizaciones sucediéndose, solapándose, y pasando a formar parte de la siguiente en dramática continuidad: en primer lugar destacaría en Grecia una extensa época llamada cicládica —por la preeminencia de las Cíclades, islas frente a la costa ática—, en la zona de Atenas. Su relevo lo tomaría la civilización cretense o minoica (2000-1375 a.C.) en el Mediterráneo insular central, principalmente en torno a la ciudad de Knosos en Creta.

El nombre minoico vendría del rey legendario de Creta, Minos, supuesto hijo de Zeus y Europa. Se supone una época agrícola asociada con un cierto sedentarismo y divinidades femeninas en una consideración cíclica de lo religioso. En un siguiente paso de ese proceso de preeminencia, la civilización micénica (1375-1200 a.C.) pasa por considerarse más guerrera y lineal en su representación de lo religioso; algo acentuado hasta los extremos en la susiguiente citada fase de civilización aquea. Como bien indica Mosterín, en este largo camino desde lo regional a lo universal, los griegos irían perdiendo el *marco acogedor de las pequeñas polis* para pasar a sentir la *zozobra e inquietud ante un mundo inseguro y ajeno*. Este proceso desembocaría a la postre en la globalización que representó el helenismo (Mosterín 2007:7), el primero de los grandes procesos históricos que se sometería a la *centrifugadora mediterránea*.

11. MITOLOGÍA Y MITOGRAFÍA

1

El universo es la periferia de las palabras. La idea es de Salim Jay (2005:75) y podríamos discurrir por ella sin solución de continuidad hasta abarcar todas las excelencias filológicas que en el mundo han sido. Después, alcanzaríamos a sintetizar que no se trata simplemente de que la palabra sea humana; es que humaniza, por lo que pasa de ser una característica a convertirse en atributo. Es epíteto del ser humano, hasta el punto de que habría que preguntarse si las religiones —por poner el caso que nos ocupa— se basan en tributos literarios a la idea de lo trascendente, o precisamente somos capaces de trascender merced a nuestros atributos literarios.

En gran medida, los tres aparatos de tradición que conocemos como las principales religiones monoteístas se basan en la sedentarización escrita de unos discursos de grave implantación oral previa. La primera fase oral es esencial, qué duda cabe; sin esa larga decantación de memoria colectiva no sería posible el natural eclecticismo narrativo en unas visiones del mundo siempre compatibles, precisamente, por la permanente *adaptación al medio*, revisión y actualización particular de historias de todos (Vansina 1985). La fase oral de las tradiciones puede versionar religiosamente lo mítico, mitificar visiones científicas, o percibir de un modo proto-científico determinadas visiones religiosas. Todo se mueve en la memoria oral de los pueblos; todo es siempre material de acarreo genérico hasta que se produzca aquella sedentarización literaria discriminadora, esclusivista, taxonómica. De nuevo: *todo es entorno hasta que se delimitan los contornos.*

Es entonces cuando surge la veneración por la palabra. Algunas ver-

siones de este respeto literario divinizarán a la propia palabra, otras a su autor, pero todas participan por igual de un mismo proceso de canonización estilística, produciéndose aquí la gran paradoja de *matar a la palabra viva*. Es decir: la fijación de textos que pretenden mensajes eternos, aptos para todo tiempo y lugar, acaba esclerotizándolos por el respeto reverencial a sus textos ya sedentarios. Esto ha ocurrido, al menos, con el griego de la Ilíada, el hebreo o arameo del Antiguo Testamento, y el árabe del Corán. También, con toda probabilidad, con el siríaco del cristianismo oriental o incluso el latín convertido en eclesiástico.

Por tanto, partimos de que primero fue la mitología, y después la mitografía —poner los mitos por escrito—. Partimos de que la fase oral es infinitamente mayor y más sincrética que la escrita, en gran medida una poda de la primera. Primero fueron los hechos sin cadencia aparente, la sorpresa de los nacimientos, y después el descubrimiento —invención, solución imaginativa— de las paternidades y descendencias: primero se disparó, y luego se apuntó,en genial y recurrente *continuidad narrativa retroactiva*. Primero fue la libre yuxtaposición de imágenes, y después su edición, su ordenado visionado de conjunto, sustituyendo el *cómo se produjo* —libre, agreste, ilógico— por el *cómo debió producirse* —ordenado, dogmático: antinatural—. Perpetrándose un homicidio, siendo el movimiento histórico su víctima. Dice Ortega y Gasset que hay una gran diferencia entre los animales y los seres humanos: ambos tienen descendientes, pero sólo los segundos tienen herederos. Sólo los segundos pretenden —ya lo veíamos— reglamentar el futuro. Primero se nace, luego se forja la identidad; primero la existencia, después la esencia. De alguna manera, la sedentarización literaria que implica la codificación de *antologías arcaicas* busca precisamente fingir eternidades, destinos manifiestos. Aparentar una continuidad proyectada hacia el futuro que se parezca a la linealidad con que inventamos la coherencia de nuestro pasado. Estamos sistemáticamente *repintando blasones*, que diría el Machado de Don Guido.

2

En este Mediterráneo finalmente puesto por escrito, partimos pues de una inicial fase oral y una final recensión escrita. Como venimos aludiendo, *primero fue la mitología y después la mitografía*. Primero los modos simbólicos y de transmisión oral a la hora de explicarnos el mundo,

y después su puesta por escrito; su reverencial fijación precursora de otras similares salvaciones escrituristas, más tarde sobredimensionadas. Pero el mito no es un estadio imperfecto en la evolución del ser humano; es, en cierta manera, un primer borrador de ese continuo palimpsesto discursivo. Una versión simbólica, tan válida como otras, de explicación de las cosas. Probablemente más válida que otras más absolutistas y menos primarias: el mito no pretende generar un tipo de ser humano, invadir su conciencia y naturaleza, sino simplemente servirle de asidera credencial, tramoya espacial.

Con todo, el mito no es sólo una narración fabulosa. Es un intento de explicación del mundo previo a la propia religión —siendo ésta otra interpretación del mundo (González Ferrín 2007:20)— e incluso previa a la explicación científica, la última y probablemente más absolutista de las explicaciones. No así tanto el mito: si por ejemplo no sé explicar la trayectoria de proyección diurna de los rayos solares, invento posibilidades, como visos de explicación a los efectos ilustrativos, por más que sigo abierto a toda posible explicación alternativa.

Aprovechando este ejemplo del sol: de su observación deduciré que se mueve —ya llegará el tiempo del heliocentrismo— y pensaré en los términos en los que conozco la realidad tangible: será que un fabuloso Helios pasea el sol en su carro, desde su salida hasta el ocaso —incluso puedo aprovechar filiaciones para explicaciones derivadas, de donde surgirá, por ejemplo, un Faetón—. Esta mítica antropomorfización —darle forma de seres humanos a lo que no conozco— será también patente en la siguiente fase de explicación del mundo: su derivación religiosa. Por ejemplo —y siguiendo con nuestro caso—, puedo explicar el ciclo del sol y la luna en interpretación igualmente antropomórfica: en hebreo, al sol se le dice *Shemsó* —que es el nombre de Sansón en la Biblia—, y a la noche *Dalaila* —el nombre de Dalila—. ¿Dónde reside la fuerza del sol?: en sus rayos —los cabellos—. ¿Qué hace la noche con el sol?: aplacar sus rayos —cortarle los cabellos.

Con el tiempo y la obsesión canónica, relatos aislados serán conectados generando un movimiento concreto, que al final acabará alfabetizándose y sacralizándose. En el caso que nos ocupa, mediante su inclusión final en un libro religioso, una *antología arcaica*. La interpretación mítica, al ser incorporada en un contexto de creencia, se convierte así en norma religiosa. De la apuesta intelectual, al dogma. Pierdo la conexión con el objetivo primario —explicarme el mundo— y paso a quedarme exclusivamente con el relato religioso: Dalila le corta los

cabellos a Sansón y éste pierde su fuerza. Olvido que trataba de explicar que la noche le quita la fuerza a sol. Olvido que me inspiraba un espíritu de observación científica, pero el objetivo primario sigue intacto: intentar una explicación del universo. Ya surgirá otra, cientifista, desplazando para siempre a aquella dogmatizada. Por tanto, no debemos desdeñar la función del mito y la religión en la explicación científica, porque son sus geniales precedentes. Y por cierto, ya llegará también la siempre desdeñada verdad simbólica: ¿existieron Sansón y Dalila? La consideración de verdad literal religiosa me obliga racionalmente a decir que no. Pero la poética verdad simbólica se lo piensa dos veces: claro que existieron; de hecho, existen a cada atardecer.

3

Llegamos de este modo a una primera fase de exploración científica que trata de comprender, pero las inmensas lagunas del conocimiento aún deben seguir llenándose de mito. Al igual que hoy día, en la reconstrucción de un templo antiguo, los restauradores alternan el *sabemos cómo fue* —aprovechando los restos encontrados dispersos— con el *pensamos cómo debió ser*. Así, el mito empujó a la ciencia, en el sentido de que engarzó verdades, si bien con el calzador de las ideas preconcebidas —sin preguntarse por qué siguen en vigor— y del blindaje del dogma —*es así porque es así*—. La equidistancia frente a ambas —tradición y dogma— hará florecer al espíritu científico; la lucha contra ambas —partiendo de ellas— definirá al científico, si bien el ser humano sabe en todo momento que no hallará la explicación definitiva y definitoria, que seguiremos humildemente atenazados entre dos infinitos: cuando ya nunca sabré, y cuando jamás se sabrá —Wittgenstein.

De nuevo: mitología y mitografía. Narración explicativa del mundo que circula oralmente, y su posterior puesta por escrito. Los mitos generan una interpretación del mundo; primero en verso, después en versículos. Porque esa codificación textual posterior de los versos libres oralmente, tan venerados después, convertirá meras narraciones explicativas en proto-versículos. Y ya llegaremos al componente de la *revelación*; a considerar que esos versículos serán los versos de Dios. En ese momento de decantación, naufragará ya toda explicación derivativa, evolutiva: se discriminarán definitivamente aquel mundo de la mitología por una parte y el de la religión por otra. Entretanto,

irán separándose también saberes originariamente simbióticos, como la filosofía y la teología. En adelante, se estudiará a Platón por un lado y a Zoroastro por otro —pongamos por caso—; se especificará muy bien qué texto es literario —Ilíada, por ejemplo— y cual debe ser venerado —*Tanaj*, Evangelio, Corán…—. Sin atender a que los parámetros de transmisión y codificación, así como todo el entramado mítico, religioso o filosófico de todos esos libros se formó a partir de un mismo magma constructivo en la historia de las ideas.

Apuremos algo más esa posterior discriminación entre versos y versículos, ese dogmático desprecio a compararlos, hacerlos similares, compatibles. En la práctica, de tal naufragio comparativo proviene la negación de evolucionismos en la historia; la venerable obsesión por descendimientos extraterrestres de una literatura concreta —y no otras— y reinicios de tiempo —creacionismo, adanismo—, considerándose que hay saberes inescrutables, incubados más allá de la estratosfera. Pero nos prometimos no entrar en ulteriores consideraciones antiteístas, y sí localizar en este tiempo y espacio —el litoral mediterráneo— la fuerza centrífuga de unas ideas de difícil generación espontánea y más compleja aún previsión de desarrollo. Así, el Mediterráneo queda contenido en gran medida en su propio relato y constructo mítico, el conjunto de explicaciones sobre las que se traba su esencia. Es el *cimiento líquido* del Mediterráneo que nos describe Michel Gras (1999:7); constitutivo de un *bolo interpretativo* de creación colectiva que sin embargo se tiende a atribuir a autores concretos —Herodoto, Hesíodo, Platón— quienes a su vez tienden a remitirse indefectiblemente al gran padre fontanal griego: Homero.

Así, se irá produciendo una *retroalimentación* mítica característica: los griegos tenderían a pulir su propia mitología hasta que se acierte a ponerla por escrito, momento éste —mitografía— en que la causa mágica de la letra fijada producirá el citado efecto de retroalimentación, de *continuidad narrativa retroactiva*, atribuyéndose al elegido —en este caso, Homero— la autoría completa, absoluta, prístina de todo cuanto en realidad produjo el sedimento del tiempo, la acumulada creatividad de tantas generaciones. Colateralmente, surgirá el desprecio hacia el común de los mortales, los que ya nunca seremos ese Homero construido. Quien quiera que fuese Homero, en el caso de que existiese como tal, sería el primer sorprendido su hubiese podido leer su propia obra fijada tantos siglos después. Añadida, modificada, mejorada, adaptada, trufada; pretendidamente arcaica.

No perdamos de vista el procedimiento, ya que la mitografía homérica y su veneración filológica en Alejandría serán el ensayo general de la fijación textual religiosa. Por todo esto no estamos de acuerdo con Vidal-Naquet y otros al apuntar que *no hay un mundo homérico, sino un texto homérico* (Gras 1999:105), en esa obsesión por la transmisión textual ucrónica, sustitutiva de la evolución. Pensamos que se trata exactamente de las antípodas de tal idea: el texto homérico es lo de menos —con ser un hito filológico resultante, qué duda cabe—; mucho más importante es el *mundo homérico* en torno, del que nos sirve como referencia. El texto en sí es uno de los grandes frutos maduros producido, precisamente, por la mucho más importante y lentísima decantación de todo un mundo mediterráneo. Dicho de otro modo, y con indisimulado reojo religioso: el texto es hijo de su tiempo; de ese larguísimo tiempo en que viaja cómodamente como palimpsesto.

En el caso de la mitología griega también se presentará el texto como relato acabado de pretensión adánica. Su protología, su explicación originaria del mundo, se nos antoja hoy meramente literaria, cuando fue incuestionablemente religiosa y aparato dogmática —que se lo digan a Sócrates, al que sitúa la tradición condenado por cuestionarlo—. Esa explicación del mundo es tan acabada como la cosmovisión india, irania o futuras similares arquitecturas míticas elevadas a dogma: en los inicios de los tiempos, el viejo dios del mar Nereo vivía en una cueva del Egeo. Casado con Doris, era padre de las cincuenta neraidas, ninfas del mar. Una de ellas era Anfitrite, la que sería esposa de Poseidón. Otra era Tetis, esposa de Peleo —de ahí lo *pelágico*— y madre de Aquiles. Este Poseidón era más bravo y vehemente que su suegro Nereo, y vivía en el fondo del mar —en Roma, será conocido como Neptuno—. Se estaba construyendo la necesaria polaridad —dualismo— del mar entre Nereo y Poseidón: la calma y la furia. La vitalidad crítica mediterránea, *antropomorfizada* a la medida mítica de los dioses. La naturaleza, al alcance de la inteligencia humana, mediante el recurso magnífico al relato mítico. Sólo el tiempo y la circunstancia decidirán si se cuecen aquí ideas religiosas, teológicas o de veneración exclusivamente literaria.

Sobre Poseidón habla Platón en *Timeo* y en *Critias*. Relata la fundación poseidónica de la Atlántida en una secuencia de transmisión textual, ya de por sí novelesca: la historia habría constituido una

oscura narración trasladada a un tal Solón por un viejo sacerdote egipcio. Platón sitúa esa tierra en una isla occidental, *la isla Atlántida*, que en el árabe helenizado de la Alejandría proto-islámica se dirá *Yazirat Atlantis*, y derivará en *Yazirat Adlandus*: Al-Andalus. Tal isla se une al Mediterráneo por las columnas de Hércules —Estrecho de Gibraltar—. Aquel Poseidón tuvo cinco pares de gemelos con la bella huérfana Clito, y el primero de los diez hijos se llamó Atlantis, al cual situó para gobernar la isla y de ahí su nombre posterior. Con el tiempo, los descendientes atlantes quisieron conquistar Atenas, pero los atenienses los destruyeron merced al apoyo de Zeus a su diosa-patrona, Atenas. La caída de los atlantes sólo había comenzado, y la maldición por haber osado amenazar a Atenas se complementó con un desastre aparentemente natural: en un solo día, todo el reino más allá de las columnas de Hércules quedó sumergido.

En principio, destaca algo en esta historia, si atendemos a parecidos y discrepancias con historias semejantes de civilizaciones perdidas en Oriente. En los textos más orientales —mesopotámicos, veterotestamentarios, coránico…— las ciudades se pierden por algo distinto. Suele haber un mensaje, una moraleja más asociada a desobediencias divinas, a trascendentales insumisiones humanas; a destinos manifiestos. Las ciudades perdidas de Oriente ofendieron a lo trascendente, pero Atlantis osó amenazar a Atenas, y la cólera de los dioses se cebó con el atrevimiento. Atenas, ciudad humana, cimentaba su propia excepcionalidad —social, política—, por más que se escudase en protecciones patronales de su diosa. Desde el principio, destaca de Atenas esa *excepcional humanidad*, su velada autosuficiencia social; su elevación a canon moral *desde abajo*, desde lo terreno. Y aquella protección de su diosa Atenea es en cierta medida un protocolo poético de aprovechamiento simbólico, en aras de un cierto nacionalismo urbano.

5

Es probable que la ciudad de Atenas sea, en sí, también un símbolo de cuanto se iría produciendo en ese Mediterráneo de un tiempo concreto; la descentralización de un protagonismo político, complementado después por un expansionismo de la polis agraciada. Así, cuando se produjo en 480 a.C. la célebre batalla de Salamina —enfrentamiento naval entre griegos y persas—, la polis ya no era sólo cuanto se cocía en el interior de las murallas, sino el puerto y su área de influen-

cia. Era la ciudad y los campos alrededor. Estaba naciendo una determinada razón política práctica; una razón de estado con necesidades políticas asociadas.

Surgía así el concepto de área o espacio común: *oikumene*, de donde vendrá lo ecuménico. La semilla del universalismo que —veremos— florecerá después en un tiempo de *tráfico de almas* cuando la ideología —religión— sea universal, intercambiable, y no la marca del paisaje. Y de la competencia entre proyectos similares, surgía el Mediterráneo como el área en la que sabrán fundirse —por ejemplo— el elemento indo-europeo de lo griego y lo persa, más el elemento semítico de lo fenicio, más el otro brazo indo-africano que veíamos desde el mar Rojo. Se templaba la *caja de resonancia* mediterránea hasta poner en funcionamiento su centrifugadora de ideas, mercancías y poblaciones. Con el tiempo, no podría decirse cuál de todos sus componentes es más *oriental* o menos; qué ciudad fue destruida por la ira de Dios o por voluntad de un dios. Las mayúsculas se ponen siempre *a posteriori*. Ese tiempo en marcha desdibujará aún más las delimitaciones previas: ya vendrá el islam mucho después —entre otros tantos procesos civilizadores— a sumarse como novedad mediante el proceso de integrar nuevos componentes semíticos, e incluso nuevos indo-europeos como el elemento indopersa renovado. Pero, como siempre, el Mediterráneo se llenaba por Oriente, y de ello da fe toda la historia de sus ideas.

6

Porque, pese a una muy tardía percepción terrestre o norteña de lo europeo, el embrión de cuanto hoy conocemos como Occidente, Europa, es el producto de sus mares; un producto del Mediterráneo como sistema, del Mar del Norte y su Liga Hanseática —habíamos dicho—, reforzada por el viejo denario de plata de Carlomagno o el viejo *maravedí* tomado de al-Andalus. También será producto del Atlántico, llegado el momento. Pero la mayor parte del constructo mítico-ideológico de cuanto entendamos por lo europeo y occidental es, en esencia, mediterránea. De ahí que todo enunciado que parta de lo *euro-mediterráneo* sea erróneo por sistema. Ese guión intermedio que pretende unir lo euro y lo mediterráneo es en sí una forzada separación que finge un contemporáneo descubrimiento europeo del Mediterráneo. Proviene —qué duda cabe— tal fingimiento de exitosos modos de vida centro y norte-europeos, que pretenden legiti-

mar un cierto etiquetado europeo ajeno al canal por el que se ha ido llenando sistemáticamente su cultura —civilización, religión…—: el Mediterráneo.

Hablábamos antes de la Atlántida, y nos sirve ahora rememorarlo para apuntalar nuevas ideas acerca del valor de lo simbólico: aquello que comentábamos acerca de que el lenguaje de la religión, en tanto que heredero del mítico, es el símbolo. Si la función inicial de los constructos teóricos religiosos es la proto-científica —lo veíamos: explicación del mundo—, su idioma es el símbolo sólo después elevado a dogma, en el universal acceso de raquitismo poético que sufren los constructos religiosos. Pero aquel lenguaje simbólico no es exclusivo de la religión; es el primer procedimiento literario reconocible como tal. Es la interpretación del mundo sobre la que se fundamentarán los procesos intelectuales, después aislados como filosóficos, religiosos o literarios. Por ejemplo: si aquel mito de la Atlántida destruida nos habla de una redistribución de puntos de influencia en el Mediterráneo, de Occidente a Oriente, de Gibraltar a Atenas, la Ilíada supondrá —por su parte— el paso necesario del Egeo al Mar Negro, al igual que otro más: el mito de Jasón, los argonautas y la búsqueda del célebre *vellocino de oro* remite a la sorpresa de la seda oriental.

Es decir: la mayor parte de los asumidos *misterios del pasado,* adquieren tal categoría por la negación de lo simbólico. Por la incomprensión del valor simbólico de una narración; la *blanca mentira histórica* de tanto mito. Generalmente, los mitos nunca son mistéricos en esencia. Pecan precisamente de lo contrario, de *incontinencia verbal*, referencial: no sólo no ocultan verdades sino que generan símbolos abiertos, de universal interpretación; lo que ocurre es que se acaba olvidando su sentido y significado primario. Si aquella Atlántida nos explica que hubo un tiempo en que la clave del Mediterráneo se trasladó a Oriente, si la caída de Troya remonta hasta el mar Negro el nodo estratégico de su tiempo —coincidente con la desembocadura del Danubio, por la que bajan tribus noreuropeas—; todo ello se complementará con un mito de orientalización posterior: la citada búsqueda del *vellocino de oro* por parte de Jasón y los Argonautas. En un mundo mediterráneo de lana como base inicial para los tejidos, se descubre la áurea seda oriental y se asume una explicación proto-científica: debe haber un carnero cuya lana sea de oro. Y hay que encontrarla.

Por otra parte, de la Ilíada —caída de Troya— a la Odisea —viajes de Ulises—, el mar pasa de ser telón de fondo a contra-protagonista,

prueba enemiga que vencer, espejo en el que mirarse: aquel futuro abordable que veíamos, el *mar de enfrente*. El mar de Odiseo —Ulises— es aquel tiempo por llegar que decíamos; el olvido amenazante destejido diariamente por Penélope. De alguna manera ya estaba surgiendo, desde las entrañas del tiempo circular griego, la linealidad histórico-temporal que harán suya las religiones escatológicas. Vamos hacia algo, frente a algo. El tiempo neo-helénico ya no es el agrícola cretense. Ya es tiempo heróico, el futurible, la narración viajera que bebe del conocimiento previo de Odiseo; sus mapas míticos. Si la Odisea fija la mitología del Mediterráneo, sus páginas ondulantes —mitografía en curso— se reutilizarán como si se tratase de un enésimo palimpsesto, un algo en lo que escribir y borrar para volver a escribir continuamente —en nuevo recuerdo de Penélope—. De ese modo, sobre aquellos mitos volverá a navegar el último de los troyanos, Eneas, llevado por Virgilio —*Eneida*— para venir a Occidente a fundar Roma, o su tardía versión árabe en aquel primero omeya —Al-Andalus— o el primer idrisí —Marruecos—, *último rey de Oriente* en cada caso. Y muchos otros —infinidad de viajeros árabes, persas, turcos— que incluso *atlantizarán* el viaje, como en la *epopeya de los lusos* —portugueses—; la célebre *Os Lusiadas* de Camoens, por no hablar de mitos americanos —el Dorado, la ruta de esmeraldas, las amazonas…—; de esquema similar. Porque gran parte de los mitos históricos no es que sean mentiras inducidas, es que son geniales reelaboraciones literarias.

7

Por la acreedora codificación mitográfica griega, toda referencia o localización previa será sistemáticamente helenizada. Todo mito, propio o ajeno, se vestirá de griego. Es decir, será elevado a ecúmene, universalizado desde la base esencial de lo helénico. Lo cultural griego, en tanto que interpretación del mundo, desde luego provenía de algo en gran parte oriental —órficos, por ejemplo—. Lo que ocurre es que borraron toda influencia previa, toda huella anterior, de tal manera que surgen *los griegos* en el Mediterráneo como por generación espontánea, heroica, linealmente convencidos de su compromiso genésico con el futuro. Será, con el tiempo, una característica compartida con aquella civilización heredera de lo helénico, la islámica, paradigma universal de creacionismo y expansión *ex nihilo*. Será el modo en que lo árabe se reinterpretará: aquellas crónicas reunidas supuestamente

occidentales —*Ajbar Machmúa*— copiarían, por ejemplo, a la *Anábasis* de Jenofonte sin citar referencias. Todo el mundo anterior será tamizado filológicamente en árabe, como se había hecho antes en griego, y el mundo asistiría *a posteriori* a una extrañeza semejante a una invasión; abducción colectiva.

Un elemento de tránsito cultural es, en este citado ejemplo de la *Anábasis* de Jenofonte, el modo en que diez mil guerreros debieron llevar a cabo una expedición de *retirada táctica* —en griego, precisamente, *anábasis* es expedición—; el modo en que se explicará, andando el tiempo, la llegada de contingentes orientales a al-Andalus. Desde el otro lado, el mismo procedimiento se sigue en el modo en que —según las crónicas árabes— los barcos islámicos se camuflaban con árboles frondosos para simular que eran islas y sorprender con su llegada repentina, un procedimiento mitológico griego, mitográficamente plasmado en árabe en ese género literario de los *futuh*, las *conquistas*, entendidas en su tiempo más como *cantares de gesta* que crónicas (Arié 1984:368). Con todo, aquella ecúmene griega oriental alcanzó sólo parcialmente al Occidente mediterráneo, mucho más cartaginés —púnico, fenicio, semítico— hasta su romanización tras las guerras púnicas. Por aquello, por la no tan intensa presencia de Grecia en Occidente en tiempos de Cartago, será fenicio —de nuevo: púnico, semítico— el origen urbano y mercantil de la costa occidental mediterránea. E incluso la atlántica portuguesa o africana: Gadir —Cádiz—, Luxus —Larache—, Utica —Túnez—, Cartago Nova —Cartagena— serán fundaciones fenicias, o su continuación imperial cartaginesa, y se continuará el proceso expansivo de los Barca en territorio ibérico desde una costa a la otra con la fundación de Olisipo —Lisboa.

Una masiva presencia cultural griega en Occidente muy posterior, más propiamente helénica —ese mundo griego ya cosmopolita, *globalizado*— fue la protagonizada por esa ninguneada Roma en griego que fue Bizancio. Ninguneada por Occidente, qué duda cabe; que Oriente la tuvo de coprotagonista con el Islam hasta 1453 refiriéndose a ella como *los rumi*. Occidente la negó por apropiación indebida de símbolos y herencia, en la gran expropiación imperial romana del 800 por parte de Carlomagno. Esa presencia helénica se continuará con la siguiente gran orientalización, la islámica, que sin duda fue una civilización helénica hasta al menos ese mismo tiempo, los 800, en que se patente la iranización de Oriente Medio decantada en su parte mesopotámica en lo abbasí. Pero en la visión monolítica de los

hechos Occidente niega la orientalidad de Bizancio, al igual que el islam niega la orientalidad del cristianismo, y piensa que si hay cristianos en Oriente es por una derivación invasiva de las Cruzadas. Pero el Oriente greco-latino de Bizancio es un momento esencial de la historia general de Oriente, del mismo modo en que al-Andalus lo es de la historia de Occidente. Similares serán sus futuros negacionismos: ni la Turquía contemporánea asume naturalmente su esencia helénica ni la España contemporánea asumirá su componente andalusí —en similar medida, aún a medio camino, el Egipto contemporáneo pretende *poner en cuarentena* a su esencia cristiana copta y la esencial impronta islámica de la India se asume extirpada con la creación de Pakistán y Bangla Desh.

Por eso hay que volver siempre a los clásicos, siquiera contemporáneos. En su monografía sobre el mar que nos ocupa —*El Mediterráneo en tiempos de Felipe II*— Fernand Braudel nos habla de una historia con ritmo diferente al que asumen nuestros manuales creacionistas, de batallas e ideologías. Braudel plantea una historia de los procesos —*longue durée*, escribe; a largo plazo— en que la montaña frente a la costa, los agricultores contra los ganaderos —por poner dos ejemplos— imprimen más movimiento que supuestos idearios esencialistas enfrentados. Es la historia de Hegel y sus *cambios cualitativos por efecto de la suma de cambios cuantitativos*. Es la historia que sitúa una fecha cuando la gota colma el vaso pero toma en consideración, en su justa medida, evoluciones y gradualismos previos. Todo esto, en contra —qué duda cabe— de otras interpretaciones clásicas como la de Thomas Carlyle y sus *Héroes*; el modo en que se asumirá que *la historia es la biografía de los grandes hombres*, aquellos cuyo paso por el mundo confiere a éste su musicalidad (Carlyle 1985).

8

No; mucho más creíble historiológicamente es la secuencia natural de los procesos colectivos y a largo plazo. Si bien debemos mostrarnos sorprendidos a veces. En herencia, aquí, de aquella percepción de la historia que anunciábamos de Hanna Arendt: sin pensar en determinismos o destinos manifiestos, debemos asumir la historia con el peso de las cosas que no pudieron ser de otra manera. Cuando atendemos por ejemplo a que Napoleón nació en Córcega tres años después de la venta a Francia de esta isla, originariamente italiana, no pode-

mos menos que elucubrar qué habría sido de la historia de Europa si Napoleón hubiese nacido cuatro años antes y hubiera sido italiano. Pero los *¿y si…?* de la historia son precisamente contra-historia. Ya que —de nuevo, con Hanna Arendt— el presupuesto inicial de todo análisis histórico es que se produjo lo que no podía ser de otra manera.

Horden y Purcell, por suparte, nos hablan de *corrupting sea*. Del Mediterráneo precisamente como tráfico de ideas y permanente retoque. De ahí su descripción como *mar de corrupción*; de difícil pureza originaria —*la pureza es la madre de todos los vicios*, sentenciará Goytisolo, jugando con el refranero español, que menosprecia la pereza— en tanto que continua taracea de identidades, mosaico formado por material de acarreo. Porque el Mediterráneo es esencialmente una conexión. Hablábamos de la relación entre Oriente y Occidente, norte y sur, implícita en diversos mitos asumidos como literarios. Pero también en los asumidos como religiosos —Salomón y las minas de Tharsis— o razones históricas —Egipto y las maderas del Líbano, Roma y el *granero egipcio*—. También comerciales: Venecia y Flandes, de nuevo Venecia y el Mar Negro. Por entre mil y un procedimientos de enlace permanente —desde aquella citada *antigüedad conectada*—, destacan dos grandes elementos de unión; dos grandes canales probablemente formados no *a priori* sino al modo en que se crean las veredas, por la costumbre de pisar la misma ruta, en la confianza de su linealidad.

9

Esos dos elementos conectores son por una parte la dualidad compatible —la historia *compatibiliza* todo, siquiera a base de *frotamiento duro*— entre lo indoeuropeo y lo semítico y por otra parte el enorme torbellino de ideas en torno a los tres grandes sistemas religiosos abrrahámicos, orientales que nos ocupan; en tanto que único fluir de ideas, sólo arbitrariamente secesionadas *a posteriori* y siempre por contraste, como *reacción alérgica ortodoxizante*. Habría que matizar que este segundo elemento es hijo del primero; que los tres sistemas religiosos son la decantación social del cruce permanente entre lo indoeuropeo y lo semítico. Que lo religioso nace de una determinada cosmovisión, pese a que la mayor parte de la gente no trata a las religiones como consecuencias, asumiéndolas como causas. Valga, en cualquier caso, su sumisión a la esencia del Mediterráneo como centrifugador de ideas.

A los efectos de cuanto nos interesa, la cultura y el pensamiento que surgen en el Mediterráneo no consisten en una secuencia de *fogonazos* divinos sino en un proceso largo y natural, *desde el prisma del ser humano*. Como en el caso citado del mundo homérico desde los 700 a.C.; el mito fundacional del Mediterráneo: los *días de los griegos*, al igual que las planicies próximo-orientales nos contarán unos similares *días de los árabes*. Todo por supuesto mitografiado mucho después, tras aquellas primeras tradiciones orales, larguísimas fermentaciones de la imaginación —imaginería— poética. En esa fermentación griega, la Ilíada por ejemplo recibe su nombre del modo en que a veces se refiere el poema a la Troya destruida: Ilión. Del mismo modo en que, a veces, se llama a Paris, *Alecsandus —Alejandro—* en el mismo texto. Porque la función homérica principal consiste en poetizar una realidad histórica: la llegada de los creto-micénicos a Asia Menor. Una de tantas atracciones de Oriente.

Aquellos personajes míticos se sitúan en el imaginario colectivo de un pueblo griego o un mundo helenizado mediterráneo que se define por contraste con el Oriente del que bebe sin reconocerlo: lo racional es *lo nuestro*. Los irracionales —espantos, maldades— se sitúan en Oriente. Aquí la razón, allá extraña espiritualidad. Y esos orientales tienen incluso extraños modos de acercarse a *lo nuestro*. Clemente de Alejandría —bastante oriental, sin asumirlo— interpreta de un modo algo simple la llegada de los persas a Grecia, en ese —en la práctica— enésimo y genial *revival* de simbiosis indoeuropea: Jerjes, el rey de reyes de los persas, llegaría desde Oriente a Grecia con cinco millones de hombres con un objetivo simple, llano. Digno de narración oriental al estilo de las *Mil y una noches*: el *Rey de reyes* estaba obsesionado con la ruta a Occidente porque quería conseguir los legendarios *higos secos, negros, color golondrina* (Blázquez 1998:84). Jerjes a por los higos, Jasón a por el vellocino. Con el tiempo, el cristianismo por convencimiento, el judaísmo por genética, el islam por la fuerza de las armas. Pura simbología de cruce civilizador que unas veces es incluida en textos *laicos* —habilitándose así su posterior consideración lógicamente literaria—, pero otras veces se incluye en textos religiosos, imposibilitándose el salto literario y debiéndose jurar absordas literalidades por aquella alergia al reconocimiento de lo simbólico. Porque cuando esas leyendas, explicaciones simbólicas, caen en los textos llamados hoy religiosos, el peso del dogma *a posteriori* ya hará correr la sangre de los descreídos; de los que señalen lógicas y naturales simbologías, en lugar de verdades absolutas.

12. NOMBRANDO DIOSES

1

De esa manera, el mito —religioso o no— da forma simbólica a realidades históricas, incluso a narraciones orales nacidas de explicaciones proto-científicas. Lo hace y fija mediante el requerimiento —o instinto— humano de nombrar. Mediante la palabra, la inteligencia plasmada en lenguaje, la acción mental expuesta. Es el *logos* de las fuentes griegas, *dabar* de las hebreas y *kalima* de las árabes. La palabra plasma, hace uso del mito para configurar una cultura que acaba mostrando una simbiosis de circularidad y linealidad. Sedentarismo y nomadismo. Agricultura y guerra. Femenino y masculino. La inmensidad del continuo mar y la limitación de la tierra frente a él. Filosofía y religión, unos libros venerados y otros.

Pero, sobre todo: ese *logos*, —homérico, en primer término; no esencialmente religioso— acerca lo ajeno, trascendente, a la medida del ser humano. Sustituye la inmensa lejanía de los dioses por una visión antropomórfica, humanoide de las fuerzas trascendentes. Se abre paso una mitología racional que permitirá decir a Heráclito —en el 500 a.C.—: *en tu caminar, no podrás encontrar límites al alma. Aunque recorras todos los caminos. Tan profunda es su capacidad de fijar pensamientos —logos—*. Supuestamente, es el *dictum* de un historiador, no de un profeta. Pero es muy probable que sea éste el certificado de nacimiento de una dualidad reconocible, la capacidad pensante/expresable del hombre —*nous/logos*, Padre/Hijo, Inteligencia/ Verbo, Dios/ Palabra—, asumiendo un entorno trascendente comprensible, así como descubriendo su relación con ese entorno. No significa que se produjese aquí o allí, sino que se fijaba por escrito

con mentalidades no necesariamente teológicas, como es el caso de Heráclito.

A propósito de esto, debemos sacarle más partido a ese aludido juego simbólico dual —nous/logos—, elevado a galimatías con el paso del tiempo y los dogmas. El mundo greco-latino parte del *nous* como inteligencia creadora y del *logos* como materialización, actualización en palabras. El *logos* —llegará a asumir el propio Cicerón, andando el tiempo— como realización del *nous*; como su hijo y continuación. Es decir: la palabra —obra, libro— como hija del pensamiento. La inteligencia creadora —nous— es padre de la palabra —logos—. Una explicación de la continuidad cultural e intelectiva en términos filológicos, simbólicos, que traerá cola teológica por la poda de lo poético, simbólico. Si lo actualizamos con personajes *divinos/humanos*, nos sale esa esencia representada en el Padre y el Hijo, o en Dios y su Palabra, ya sea en el Evangelio de Juan o en el Corán. De hecho, la idea de una unicidad divina relacionada con su *presencia denominativa*, la esencia contenida en el nombre, es la esencia del concepto judaico de *memra*, (Boyarin 2001:254)

No en balde, el autor de ese Evangelio de Juan arrancará con el deseo de asimilar palabra y pensamiento —hijo y padre— igualándolos mediante la localización de un origen simultáneo: aquello de *en el principio, era* <también> *el logos* —un arranque, por otra parte, esencialmente asumible como islámico, decíamos—. Pero, una vez más: entre los *nuevos ultra-racionalistas* y los literalistas, es tan difícil hablar de la verdad simbólica de las cosas en contra de los negacionistas de lo trascendente y poético, como de la mera simbología frente a los citados literalistas.

2

Así pues, la inteligencia produce la palabra. El *nous*, como padre del *logos*, perseverando los latinos en este concepto griego; planteando explícitamente que la palabra es hija del pensamiento. También el evangelista —ya vemos— hablará del *logos*, generándose el concepto de *Hijo de Dios*. Pero todo provenía de una impecable forma de razonamiento filosófico-filológico a la que se niega su papel evolucionado en el devenir de las ideas religiosas: somos capaces de estudiar los mitos sumerios para comprender el cristianismo, pero a Heráclito lo confinamos en lo meramente filosófico, ajeno a la religión.

Sin embargo, volvamos a cuando Heráclito hablaba del alma. Lo citábamos así: *en tu caminar, no podrás encontrar límites al alma. Aunque recorras todos los caminos. Tan profunda es su capacidad de fijar pensamientos —logos—*. El alma se ensancha con el caminar; su capacidad de generar pensamiento organizado —de nombrar— es inmensa. Aquí, Heráclito introducía un matiz interesante con respecto a la literatura homérica. En ésta, el alma —*psijé*— es el aliento del guerrero que se escapa tras el tajo certero del enemigo, si bien se impone un imperativo poético: *psijé* estaría relacionada también etimológicamente con el aleteo de la mariposa (Hittel 1857:7). Cuanto queda tras ese *vaciado de aliento* —muerte— es un *soma* —cuerpo—, poco más que materia. Pero en Heráclito, ese algo etéreo, que es el alma, se sustantiviza y se hace elástica. El alma, en el texto anterior de Heráclito no tiene límite —tiempo—. Se estaba empezando a marcar una clara distancia entre espíritu y materia, por más que aquel espíritu siga siendo *psijé*, originariamente el aliento. En griego, proviene de *psijéin* —soplar—, y resulta significativo que tanto en hebreo —*ruaj*— como en árabe —*ruj*—, el alma es el aliento de Dios. A pocas luces que apliquemos a la tradición semítica en torno al bagaje religioso judeo-islámico, la fuente previa griega siempre será innegable.

Parece plausible por tanto plantear el carácter fontanal de la idea griega en el imaginario monoteísta. Algo que adquiere visos de incontestabilidad cuando seguimos leyendo a Heráclito al escribir lo siguiente: *tras escucharme no a mí, sino al Logos, es sabio convenir que todas las cosas son una*. La unicidad divina se estaba planteando ya desde los 500 a.C. A la espera sólo de llegar a Alejandría —en evidente continuación helenística— y servir de razonamiento exclusivista para formas religiosas post-monolátricas. Es decir: habrá pueblos monólatras —un dios concreto, elegido de entre otros muchos— que asumían la existencia de otros dioses menores —los de los demás pueblos— hasta que el razonamiento unicista griego se implante y contagie como postulado teológico que plantee un poético *primer silencio de lo indual* (Lacalle 2000:184). Llegaremos a ello, con el nacimiento de la unicidad divina en Alejandría y su difusión por parte de los neoplatonismos.

En este interesante *proto-monoteísmo* griego, el viaje desde Homero a Heráclito conlleva un creciente protagonismo del ser humano. Si veíamos que en el texto homérico el alma es el aliento, en el mismo marco narrativo podemos apreciar cómo el ser humano es poco más que automático, en una secuencia de movimientos más o menos dies-

tros alimentados por pensamientos —inteligencias— que vienen de fuera, de los dioses. Sin embargo en aquel fragmento de Heráclito, al hablar de la anchura del alma se emplea *peírata*: sin límite. Es decir: el hombre —su *psijé*, alma— se aúpa a sí mismo. La autonomía humana retroalimenta su inteligencia, en ese permanente deambular por el mundo. Probablemente en este momento filosófico del 500 a.C., con su dicotomía entre cuerpo y alma, el lugar del ser humano y los dioses, o el modo en que estos tienden al concepto de uno; en todo ese entramado —decimos— estaba naciendo el concepto de libertad humana, al tiempo que la esencia de los monoteísmos tal y como los conocemos.

3

El siguiente desafío del ser humano en el mundo se estaría planteando algo después, en continuación *lógica* —nunca mejor dicho— del ensanchamiento de nuestra libertad. Cuando se pase de artesano a creador, cuando esos pensamientos —que son parte del propio hombre— generen abierta y diariamente su *logos*. Y el palenque de creación será precisamente el logos poético: la poesía. En proceso similar al de tradiciones orales próximo-orientales, el poeta es aquel que se instruyó en determinadas técnicas, en las que ahora es capaz de soltarse y definirse a sí mismo. De una poesía anterior —formalista, escolástica— denominada *aoidé* —de donde viene oda—, el entonces artesano se convierte ahora en creador de *poiésis* —poesía—. El ser humano está dotado de creatividad poética; dotado de un carcaj cuyas flechas son enteramente suyas. Estaba naciendo en el Mediterráneo la entronización de la perspectiva humanista. En éste, como en tantos otros sentidos, llegado el tiempo el islam no será una traición al mundo greco-latino sino traducción y continuidad enriquecida. Porque la *sedentarización textual* de lo árabe propiciada por el islam —o viceversa: el islam propiciado por tal sedentarización textual en el vehículo de lo árabe— sigue las pautas de lo helénico en la proto-génesis de una civilización precisamente basada en la relación del *rawi* —memorión de versos— con el poeta consolidado —*shaair*.

En este *viaje del logos* desde el corazón de la cultura griega, el célebre Oráculo de Delfos añade un grado a aquella entronización de la perspectiva humanista: *conócete a ti mismo, y conocerás a la naturaleza y a los dioses*. Ahora bien, tal proyección humanista es tan restrictiva en lo helénico como lo será abiertamente en las ya constituidas religiones

semíticas: podrás conocer a Dios, pero no ser como él. El entramado ético-poético griego introduce un matiz esencial: evitar la *hybris*, la soberbia, la extralimitación. No *ser como dios*, no comer del árbol determinado, o el lema islámico *la ilaha ila Allah*; no pretender que haya algo equivalente a Dios. Aunque en este caso pudiera entenderse una coincidente función reactiva frente al definible como *espíritu de Nicea o Calcedonia*, por el nombre de dos Concilios catalizadores de ortodoxias y heterodoxias, religiones y herejías.

Pero es más interesante aún la dialéctica entre esta idea del dios y el hombre. Salta siempre el asunto de la libertad humana en cuanto el hombre no va a *ser* como el dios, pero puede evitar la sumisión; escapar a sus pretendidos designios, seguir su propio camino. Como cuando Atenea se aparece a Aquiles en la Ilíada, previendo el desenlace final de la Guerra de Troya. Aquiles quiere matar a Agamenón para quedarse con la troyana Briseida y Atenea le advierte: *he bajado del cielo para frenar tu cólera, si es que decides obedecerme*. La divinidad marca lo que debe ser, pero no ahoga. Tampoco es inefable ni son sus razones siempre magnánimas. Los dioses griegos son prácticamente humanos; no los ogros justicieros de algunas arcaicas deidades orientales, aquellos que se aprovechan del género humano en las leyendas mesopotámicas.

Resulta sumamente ilustrativa la comparación de fechas con cuanto pueda estar pasando más a Oriente. Prácticamente en el tiempo de la expulsión de Jerusalén y primera destrucción del Templo —lo veremos, en 587 a.C.— el pensamiento teológico griego se afina aún más, apuntando a monoteísmos todavía insospechados a esas alturas. El puente entre el dios y el hombre es la parte racional de éste, lugar de creación por excelencia. Escribe por ejemplo el presocrático Jenófanes de Colofón (570 a.C.): *existe un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres. No semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento. Todo él ve, todo él piensa, todo él oye. Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse en absoluto. No le es adecuado cambiar de un lugar a otro. Por el contrario, sin esfuerzo, con el solo pensamiento de su mente mueve todas las cosas.* Al limitar reflexiones tales al ámbito de lo filosófico, desterrando la religión al ámbito de lo telúrico e irracional, contribuimos a encapsular las tradiciones espirituales en el ámbito cerrado de la indigencia racional, cuando su edad formativa fue eminentemente filosófica.

4

Cabe destacar que estas citadas reflexiones serán comunes en los círculos más versados del mundo griego, no en los populares; de ahí que algunos sistemas religiosos se presenten históricamente como *populismos*, *democratizaciones* de un determinado pensamiento. Pero al margen de los colectivos en sí o su vulgarización, el pensamiento religioso es originariamente filosófico. En contra de la tradicional asimilación del sentimiento religioso y la superstición del iletrado, el sentido inteligente de la relación entre el ser humano y lo incomprensible proviene de la formación filosófica y nunca de las supersticiones populares, mero vehículo de futuras liturgias, resemantizaciones de determinadas *praxis*. Sólo en círculos ampliamente formados podría surgir una reflexión sobre la comunicación de intelecto y pensamiento entre la divinidad y el ser humano. La sospecha de existencia —descubrimiento, invento, composición— del dios da paso a la esencia humana, a la toma de conciencia de ser algo especial. Y sólo el capacitado de expresión lógica —de logos— podrá narrar su relación consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses —como en aquel Oráculo de Delfos.

En esa búsqueda se topará el ser humano inteligente —el *preguntón*— con cuestiones iniciáticas, programáticas acerca del sentido inicial, el origen de las cosas: el *arjé*. Esa búsqueda destiladora griega de la esencia de cosas propiciará la reflexión religiosa en tanto que cosmovisión que tiene en cuenta lo trascendente. La teología es hija de la filosofía. O acaso ambas son hermanas. Y será el pensamiento racional griego, la búsqueda de explicación del mundo, el que propicie el monoteísmo. Ya sólo quedará el injerto de las tradiciones orientales, patentado por el cañamazo de universalidad —ecumenismo— que, precedido por aquel eclecticismo aqueménida —iranio— configura el helenismo.

5

Se conoce como la *interpretatio*, interpretación, el proceso mediante el cual adaptará Roma para uso propio un determinado panteón de divinidades griegas. A ese proceso se sumarán otras tantas adaptaciones de dioses no estrictamente griegos —fenicios, egipcios, mesopotámicos— que la descomunal adaptabilidad latina hará suyos sin mayor dejación de esencialismo. Es decir: Roma partirá —al menos hasta la

nueva Roma oriental de Constantino, en los 300 de nuestra era— de un reconocimiento abierto de la trascendencia, sin mayor voluntad de exclusivismo, de identidad cultural cerrada. Es una de las grandes diferencias de sentido religioso en torno a esa primera evocación de Roma, frente a la que se creará en torno a —por ejemplo— Jerusalén. Roma —heredera de Grecia— es sincrética (Wikander 1973:10), en tanto Jerusalén se presentará como exclusivista.

La dicotomía entre Roma y Jerusalén —de nuevo, hasta los 300— no se basa en la tierra frente al cielo, sino en dos modos completamente diferentes de reflejar el cielo en la tierra. Uno, el latino clásico, heredero del relativismo y la diversidad del helenismo, y el otro —el esencialismo cultural identitario—, heredero de un tiempo viejo de religiones familiares, clánicas. Al margen del desequilibrio real de protagonismo histórico, en el *choque entre Roma y Jerusalén* (Goodman 2008) se enfrentarán dos modos de concebir la misma idea de lo trascendente, pero con un enfoque social incompatible: la religión como entramado de rituales favorecedores del *fas* —buen augurio— frente al *nefas* —malo, de donde *nefasto*— o la idea de lo *trascendente nacionalista*, el dios como la definición y sentido de un pueblo, como en el viejo sincretismo aqueménida. Lo divino como inspirador, o como bandera identitaria.

No se excluirán mutuamente ambos modelos de religión sino que se sumarán y restarán ocasionalmente, en un largo proceso de decantación de unas religiones concretas. A vista de pájaro quizá deba reconocerse que triunfó el modelo de Jerusalén frente a aquella primera Roma; triunfó la religión como sistema cerrado de dogmas, no compatibles con innovaciones excéntricas. Una pura ficción de lectura *a posteriori*, bien es sabido; todo es siempre adaptación, injerto. *Epigénesis*, que dicen los biólogos; enraizamiento en el contexto.

Porque, en contra del modo contemporáneo en que se asume la religión —como un cierto nacionalismo alternativo de identidad cultural proyectado ilusoriamente hacia el pasado—, debe reconocerse que en el largo camino de esa decantación de religiones cerradas, la creatividad y el inmenso bagaje de reflexión teológica que aportó el mundo grecolatino está en la base de la propia esencia de tales religiones cerradas. Los sistemas religiosos monoteístas que conocemos partirán de un sentido creacionista de su propia historia, pero ninguno de los tres abrahámicos que nos ocupan pasaría de meras supersticiones locales sin la reflexión teológica acumulada en el tiempo greco-

latino, relativo y diverso. Chirassi Colombo lo afirmará de un modo rotundo en su magnífico trabajo sobre religiosidad helénica: *el credo monoteísta fue una formulación griega* (Chirassi 2005:156).

6

Sin duda, tal formulación proviene de un primer proceso de invención griega, al que le siguió una extensísima fase de crítica, apología, desestimación o recuperación que —de nuevo— merced a esa *interpretatio* latina mantuvo intacto el nivel intelectual —teológico— grecolatino, adaptándolo a todo nuevo culto, en tal medida permitido. Sólo el tiempo cerrará, convertirá en exclusivas unas formulaciones religiosas nacidas para ser compatibles. Ya en el primer siglo de nuestra era aquel maestro de la síntesis grecolatina que fue Plutarco —así como sacerdote del célebre santuario de Delfos dedicado a Apolo; lo veíamos al tratar su Oráculo— hacía gala del aludido relativismo contemplativo, panorámico para afirmar que *podrás encontrar comunidades que vivan sin murallas, escritura, reyes, moneda, teatro o gimnasio; pero ninguna que prescinda de dios o de lo sagrado*, en ese natural proceso humano de tratar de concitar, de un modo favorable, las inexplicables fuerzas positivas así como alejar las negativas. *Fas* frente a *nefas*, según veíamos.

No se piense que el moldeado racional creativo es un modo de menospreciar la capacidad de trascendencia del ser humano. Plutarco no pasa por ser, precisamente, un cuestionador del fenómeno religioso. Muy al contrario, la altura intelectual de su acercamiento a la fenomenología religiosa lo sitúa en las albacoras de la reflexión teológica. Este autor persigue la idea de dios desde los *inventores* de panteones hasta su tiempo, pasando por la muy profunda formulación de los presocráticos, órficos o sofistas, a los que nos acercaremos brevemente en su momento. De hecho, siguiendo su arqueología teológica, es probable que podamos atribuir la invención primera de aquellos panteones al imaginario cultural junto a dos figuras míticas ya citadas: Homero y Hesíodo. En torno a su aparato literario —oral, en primer término— las ciudades de la Hélade se irían surtiendo de una especie de patrones, dioses funcionales. *Sondergötter* es la terminología utilizada para referirse a ellos en los imprescindibles manuales alemanes de Otto y Nilsson, especialmente en la *Historia de la Religión de los Griegos* de éste último.

A la elección de esos *dioses patrones* —símbolo de la cohesión social

urbana— le seguirá la erección de templos para las ceremonias propiciatorias; unos templos gestionados por los inevitables *operadores de lo sagrado* (Chirassi 2005:15) y en torno a los cuales se organizará todo un universo ideológico a la medida de la comunidad situada bajo la protección de tal dios o diosa. Es inevitable la referencia a esta mitología religiosa como discurso social primario de la polis griega; como *historia oficial* sobre la que se construiría un entramado de convencionalismos, característicos de tal o cual polis.

Ya irá resultando evidente: quien ose contradecir o cuestionar tales convencionalismos, tal mitología oficial —ideología de ambiente— deberá afrontar las consecuencias de cometer *asébeia* —en griego—; delito semejante al de escándalo público y equivalente a la pena por *zindiq* en el islam primario, terminología heredera del imperio persa. De Sócrates (–399) a al-Hallach (922) o futuras inquisiciones, quien razone a contracorriente sufrirá el peso de la hormigonera social. Y nos paramos en los 900 para no comprometernos más, que cualquier mente despierta sospecha un presente continuo de este *sueño de la razón* y cuanto acaba produciendo —monstruos.

7

El primer gran apologeta del entramado mitológico oficial y oficialista griego pasa por ser Teágenes de Regio, en los 500 a.C.. Su modo de contrarrestar las críticas al sistema mítico ateniense es impecable: los relatos fundacionales —afirmaba— son simplemente alegóricos. Rememoran relaciones entre las fuerzas cósmicas y se fijan en los mitos conocidos para que de ese modo el ser humano tenga acceso a tales hechos ajenos a él, en inestimable catarsis. El enfoque de Teágenes es magnífico en su simplificación simbólica de los dogmas; ya podía extenderse su interpretación alegórica entre tanto integrismo interpretativo posterior, y ya sempiterno; tanta absurda literalidad. Pero Teágenes es también reactivo: escribe porque el sistema de mitos había sido cuestionado entre otros por Jenófanes de Colofón y Heráclito de Éfeso (–480) y el *aparato político* —el sistema de la polis— requería inteligentes apologías a la altura de los cuestionadores previos.

La altura intelectual del enfrentamiento a las teologías comúnmente admitidas es sorprendentemente adelantada a su tiempo. Antes

veíamos aquella impecable defensa de la unicidad del dios atribuida a Jenófanes —de nuevo, en torno al 570 a.C.—. Nos acercábamos al monoteísmo filosófico —unicidad— de Heráclito, y podemos releer también a Jenófanes con aquello de *existe un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres. No semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento.* Pues bien, tal texto de Jenófanes será citado y glosado nada menos que por Clemente de Alejandría —en torno al 200 de nuestra era—, paladín de la muy posterior apologética cristiana. E incluso la versión contraria, el sistema oficialista mítico de Homero y Hesíodo coincidirá, al menos en su enfoque creacionista, con la supuesta interpretación exclusivista de los monoteísmos posteriores. Aquello de *en el principio, estaba el Caos…*, se incluye ya en la *Teogonía* de Hesíodo, y su parecido con el texto bíblico no es desdeñable.

En todo el sistema griego de *invención de dioses* resulta patente la lógica obsesión por la fuerza del destino. Un destino que de modo individualizado se llamará en griego *moira* y que parece incluso ajeno y por encima de la voluntad —o capricho— de los poderosos dioses: en el entramado literario de mitos griegos, el dios supremo Zeus llega a renunciar a intervenir en el destino de su propio hijo humano, nacido de su relación con Europa. Así el pobre Sarpedón morirá frente a las murallas de Troya como signo inequívoco de que todo ser humano —sea de la altura que fuere— está sometido a un destino escrito y que su final inevitable es la muerte. El mismo Zeus remachará el imperativo fulminando a Asclepio, el perfecto médico cuyas artes le permitían resucitar a sus allegados. Ese Asclepio resucitador será un *leit-motiv* de la posterior literatura religiosa, tema que estaba ya presente en el entramado de narraciones mesopotámicas, concretamente —veíamos— en el *Poema de Gilgamesh*.

Así, las mitologías son en gran medida *filológicas*. Nombran dioses a la medida de las inquietudes humanas. Esas mitologías surgen, se codifican y condensan como inefable ponderación del valor de la palabra. El propio Platón defenderá el papel formativo de la poesía homérica y hesiódica, y posteriormente todo el entramado trágico del teatro griego fluctuará en torno al valor humanístico de la catarsis; la *experimentación en piel ajena* que permite el texto teatral para la mente humana. El valor de la palabra, el reconocimiento de su fuerza simbólica en tanto que reconocimiento de la dimensión trascendente del texto —oral o escrito, aún no es tan relevante— ya nunca abandonará a la religiosidad y formó parte de la inventiva griega. Al igual que la

clarificación de los seres intermedios entre los dioses y los hombres: héroes, en primer término que después serán profetas o puede que ángeles; mera graduación en la coloración simbólica. En cualquier caso, sabido es que *angelos* es, en griego también, *mensajero*. Atribución inequívocamente asociada a la profetología.

8

Esta mediación entre los dioses y los hombres es una clara aportación griega, marcada por una intensificación de lo *humano en apariencia*. Un *antropomorfismo* evidente que inunda también los comportamientos y las descripciones físicas de los habitantes del mundo más allá; el Olimpo. Los dioses griegos parecen hombres; ya llegará la modesta explicación *a la contra*, desde el invento de dioses *humanoides*, hasta el *eureka* de la creación a imagen y semejanza. Pero lo más importante en este *proceso inventivo* es que con toda probabilidad tuvo un origen y una aplicación no necesariamente religiosa. Homero no inventaba teogonías por inquietud religiosa sino por exaltar el valor de cohesión *nacionalista* en torno a una victoria simbólica, la de la Guerra de Troya —por ejemplo—. Es decir: el objetivo era cantar las alabanzas de los griegos, comenzando por aquella *cólera de Aquiles*. La trama literaria exigía la participación de *gestores de destino manifiesto* —dioses—, mediadores terrenales —héroes—, y del *éxito simbólico* del texto provendrá la ponderación de esos elementos argumentales —dioses y héroes—. Algo nuevo con genial triunfo aristotélico en aquella simplificada pugna que veíamos, entre el valor de lo circunstancial del estagirita y la predestinación —platonismo—. La gran defensa del poder del destino surgía como trama secundaria, en una narración principalmente nacionalista, sociopolítica. Terrenal.

El siguiente paso en este proceso creativo griego es en realidad una intensificación del primero, aquel papel social de las teogonías homérica y hesiódica. Derivando y versionando la ponderación del héroe en la batalla —paradigmática Troya—, ensalzando a ese héroe hasta la citada categoría de mediación entre el hombre y el dios, la siguiente fase es la *conquista de una excepcionalidad* más urbana. Igualmente épica, pero menos bélica. Se trata de la heroicidad alternativa del atleta. Prototipo del santo, en tanto que fruto iluminado de un entrenamiento propio. También servía el prototipo atlético para el ensalzamiento del sabio, como en el caso del mitificado bibliotecario ale-

jandrino Eratóstenes de Cirene, que será apodado *el intelectual atleta* (Jacob 2000:101).

Desde esa asimilación tan eminentemente griega del *héroe como atleta o el atleta como héroe* (Fontenrose 1968), y ambos a medio camino entre lo divino y lo humano, las futuras ramificaciones en nuestro recorrido por la indefinición religiosa son incontables. De hecho, las leyendas en torno a los héroes míticos compilarán una particular épica polivalente. Por ejemplo, el legendario atleta Teágenes de Tasos, con incontables coronas ganadas en cientos de competiciones, fue conmemorado tras su muerte con la erección de una estatua. Al pasar un rival —enemigo— bajo el lugar en que se situó tal homenaje, la estatua se movió y lo mató, en el convencimiento de que el héroe muerto había movido su estatua para eliminar a otro rival.

Esta legendaria *victoria tras la muerte* recibe mil y una versiones en la literatura helénico-oriental, y fertiliza todo Oriente Medio llegando hasta los llamados *Ayám al-arab* —los días de los árabes—, tradicional fuente de mitología preislámica. A través de ésta, alcanzaría incluso a los compiladores árabes de las leyendas del Cid, ese último héroe andalusí opuesto a la invasión almorávide que —supuestamente— venció tras la muerte en el sitio de Valencia (Oliver 2008:222) y luego será codificado en ese castellano proto-español. En otro recorrido semejante, toda la terminología de agonística bélica asociada a los atletas pasará a los monjes del desierto que desde los 200 de nuestra era redactarían vidas ejemplares calificando precisamente de *atletas* a los más esforzados personificadores de la palabra divina (Teja 2008b:96). Y ya veremos las siguientes concomitancias entre esas vidas de atletas, o santos o monjes y las diversas noticias sobre la biografía del propio profeta Mahoma; que primero surge el paradigma y después los nombres propios.

9

En resumidas cuentas, ese trabajoso *rozar lo sobrehumano*; esa tensión excepcional de la agonística nacía en las polis griegas como *reafirmación histórica de un posible destino heroico* (Chirassi 2005:56) y llegaba a alcanzar la propia agonística de los padres del desierto sirio —cristianismo primitivo—, sirviendo éstos de paradigma biográfico para la profetología proto-islámica. La evidente función última de tales mitologías proyectadas sería la *conquista de una excepcionalidad*. Se trata pro-

bablemente del más sutil de los legados griegos en el largo proceso de codificación dogmática, del que se nutrirán las futuras religiones llamadas *reveladas*.

De la exaltación nacionalista por la polis —la *patria chica*— a la guerra. De ésta al estadio; del estadio a la heroicidad alcanzable, también en su versión monástica bajo la forma de siervos de Dios. Y todo siguiendo un proceso paralelo de dignificación de la palabra: de lo oral a lo escrito, del mito al texto revelado, pasando por la providencial excepcionalidad del *logos* como virtud más excelsa del ser humano. Ya se había formado la trama costumbrista del ser humano religioso en las religiones reveladas: *logos*, mito reverenciado, fijación textual… Ya sólo falta Alejandría, y su *fábrica de dioses* (Dunand 2000:152).

Cabe destacar en paralelo la función social del rito, que se organiza como culto y pasa a ser dirigido por el *basileus*, un cargo y término que se mantendrá ya para la posteridad de la religión cristiana. Esa magistratura religiosa se basaba en los mismos fundamentos de poder que han acompañado a la inquietud religiosa desde la noche de los tiempos: de la exclusividad interpretativa al poder político y/o social. Desde la casta sacerdotal o escribana mesopotámica y egipcia, dotadas del poder exclusivo de la escritura, hasta la *mántica* del mundo griego; la exclusividad en la interpretación de los signos trascendentes. De ahí la importancia por ejemplo del Oráculo de Delfos. En esa perenne obsesión por el orden, se establece un centro del mundo, un *omfalós* u ombligo que en la mitología griega se fija con la exactitud de una leyenda específica: dos águilas se encuentran en su vuelo equidistante desde los extremos del mundo y dejan caer ese *omfalós* justo encima de cuanto conocemos con Delfos.

Esta *retro-lectura* de hechos fundacionales será ya endémica. En adelante, el salto exclusivista recorrerá una distancia relativamente corta: del mántico —o interpretador de signos o oráculos— al futuro exégeta o interpretador de una palabra escrita cuando ésta quede establecida con su fuerza intrínseca. Un recorrido también equivalente al ritual: del *bufónos* o sacrificador oficial del buey sagrado al encargado de los sacrificios dogmáticos en las futuras religiones reveladas —normas *cosher* para el judaísmo, o *halal* para el islam, por ejemplo—. El reparto de *carne limpia* —en griego se conoce el término de *kreodaisía*— se enmarca en el mismo universo normativo alimenticio que ya nacía y que no abandonará nunca el mundo religioso próximo oriental en concomitancia —veíamos— con la *pureza alimenticia* del mazdeísmo

iranio. Eran célebres las abstinencias de determinados grupos griegos —pitagóricos, órficos, como veremos— y lo será también la razón impulsora de tales represiones alimenticias: la obsesiva limpieza frente a una omnipresente suciedad espiritual; los *miasmas* griegos asociados al derramamiento de sangre y que alcanzarán tanto predicamento en el mundo judaico e islámico.

10

El reparto de carne tenía también un reflejo divino: en el banquete del Olimpo, los doce dioses de la élite se sientan y son servidos por un excepcional Hermes, inventor de todos los trucos (Chirassi 2005:119) y referente ineludible en los rituales *herméticos,* así como en la milagrería asociada a la biografía de algunos personajes esenciales en la historia de las ideas religiosas, desde Apolonio de Tiana al propio Jesús el Nazoreo. A este último de hecho se le relaciona con una última cena de cierto parecido al antes citado banquete del Olimpo (Loisy 1967:105). Y valga simplemente como enésima alusión al modo en que se forjan las tradiciones religiosas: material de acarreo, tradiciones en abanico. En este caso que nos ocupa —rituales, alimentos, lugares sagrados o *témenos*— también podríamos pararnos a glosar la función del templo y la actividad económica —alimentos, rituales, cualificaciones de mediación, permisos— que puede rodearlo, desde los apolíneos al de Jerusalén o la propia aristocracia comercial de Meca en el mito fundacional de lo islámico.

En esta esencial capacidad griega de *invención de dioses*, procesos, mitologías que se enredarán con las futuras pretensiones dogmáticas de las religiones reveladas, merecería un capítulo especial la oportuna *interpretatio* cristiana posterior; su natural aperturismo inicial por cuanto que no participa en sus comienzos —ya lo hará después— del común exclusivismo —sí lo hará el futuro judaísmo— ni desdibuja las influencias helénicas —como hará el islam— con aportaciones más orientales. Si veíamos —y volveremos a ello— la síntesis de excepcionalidades personales griegas que se condensarán en las biografías de Jesús el Nazoreo, en ese ámbito deberían también considerarse mil y una aportaciones al sincretismo cristiano como la trinidad —en puridad, triple proyección— de la diosa Hécate —tierra, mar y cielo—, enésima *invención divina* helénica de operativa aplicación igualmente egipcia.

De hecho, aquella diosa griega era venerada en tanto que *Hécate, una y trina*. En la versión interpretadora latina, la trinidad se desplazará hasta incluir a tres diosas diferentes: Hécate, Luna y Diana, equivalentes a las griegas Hécate, Selene y Ártemis. Su culto alcanzaría a los años 300 y 400 en Oriente Medio y bajo su influencia debe leerse el predicamento árabe a la trinidad mequí compuesta por las equivalentes Allat, Manat y al-Uzza, en lógico sincretismo con rituales de adoración semejantes, como en el caso de Afrodita o Venus, la estrella de la mañana. Unas diosas, por cierto —en concreto, Allat—, veneradas en la península ibérica siglos antes de la expansión islámica (Cumont 1924:44), en enésima prueba de lo innecesario del mito invasivo para lo islámico: el Mediterráneo como permanente *caja de resonancia*, como *centrifugadora* —venimos diciendo— es mucho más gradualista que adánico. No necesita *raptos milagrosos* más que en la construcción de nacionalismos por exclusión. Y valga como mera pincelada que desdibuje el pretendido creacionismo beduino del mundo que vio nacer el islam; una religión y civilización inexplicable sin el entorno helenístico —romano oriental— del que surgió.

13. EL ENTUSIASMO GRIEGO

1

Ya lo veíamos en la acusación de Sócrates: el pragmatismo griego contribuyó a relacionar la idea de lo trascendente con un práctico sentido del orden social. Se atribuye a la Atenas de Solón (594 a.C.) la explícita distinción entre *disnomia* —desorden— y *eunomia* —orden—, siendo ésta última un patrón de *ciudad ideal* que a los efectos prácticos insufló un nuevo sentido a la vida en sociedad: en la práctica, una genuina *religión cívica* (Valdés 2004:283). Cuando Platón siente las bases de su *República*, o cuando mucho después —en torno a los 400— Agustín de Hipona compile su *Ciudad de Dios*, o cuando el aristotélico al-Farabi (m. 950) plantee su *madina fadila* —de nuevo: ciudad ideal— el *género literario* será el mismo. Con la única salvedad de que progresivamente se *especializarán* los discursos: uno enteramente socio-político se ocupará del ordenamiento ideal en tiempo concreto, en tanto un cierto discurso ya absolutamente religioso trasladará trascendencias hasta la ínclita necesidad de morir para alcanzar la *ciudad ideal*; la *Nueva Jerusalén* de tantos esforzados tratadistas de lo extraterrestre.

Pero los comienzos, las búsquedas de perfección en las relaciones humanas como reflejo de un esquema previo, no entenderán de distinciones entre lo político y lo religioso. Ya lo veíamos: Sócrates será condenado a muerte por escándalo público en torno al año 399 a.C. al igual que siglos después (922) un *agitador* bagdadí llamado al-Hallach recibirá la misma sentencia por el mismo delito: *zandaqa*. A los efectos prácticos, una acusación de escándalo frente a las buenas costumbres urbanas (Massignon 2000:143). En ambos casos, la relación entre el

escándalo público y la puesta en solfa del entramado religioso de la ciudad estuvo en la base de la condena.

Vemos así al delito y al pecado en su tradicional simbiosis. En este convencimiento que nos asiste aquí de no compartimentar el natural sincretismo en la historia de las ideas —que si esto es filosófico, esto social, aquello religioso—, aquella Atenas autocomplaciente y comprometida con su prosperidad ofrece un rasgo ilustrativo de tal sincretismo natural: a aquel Solón que buscaba la *eunomia* —orden social— en torno a —558 le sucederá la horma de su zapato con el orden tiránico de Pisístratos (–527). Pero entretanto alcanzará Atenas a plasmar por escrito —en dos tablas de madera— los presupuestos normativos del orden social (Murray 1993:197). Consciente del poder cohesivo de la religión, el régimen de Pisístratos acertó después a continuar la tarea normativista, aunando voluntades y transformando la Acrópolis ateniense con la incorporación de un grandioso templo a Atenea. También se potenciaría en la ciudad el culto a deidades relacionadas con la fertilidad o la belleza juvenil, en ritos cercanos a lo orgiástico.

Leyes por escrito, templo como nodo cultual de una cohesión social… Seguimos anclados en la idea de que es absurda la dicotomía de razón frente a religión, Grecia frente a Oriente Medio. ¿Está tan lejos este proceso ateniense de cuanto será patente en la Judá *deuteronomista*? ¿Está tan lejos, por ejemplo, el célebre *Código de Hammurabi* mesopotámico de la ética social del Antiguo Testamento? Recordemos que la ínclita *Ley del Talión* —ojo por ojo…— llegó al Pentateuco procedente de aquel Código de Hammurabi. ¿Debemos parcelar lo incontenible para hacer una historia taxonómica, creacionista y absurdamente aislada de cada una de las religiones, de cuanto es religión frente a filosofía, o por fin alcanzaremos a contemplar la historia de las ideas llamadas religiosas como un único proceso de eclecticismo, subidas y bajadas de marea, en ocasional *innovación ortodoxa*, secesionista posterior?

2

Mucho tiempo después, el neoplatónico ateniense Proclo (412-485 de nuestra era) explicará que en aquellos rituales religiosos de ayuno, desenfreno y psicodramas de las nuevas formas socio-religiosas atenienses se estaba creando una *simpatía*; una especialísima relación de

equilibrio con el entorno. Un modo desenfrenado de nivelar las elevadas cotas de racionalidad ateniense (Armstrong 2006:187). Unas formas de desinhibición asociadas a la veneración por Eleusis y Dionisos, referentes religiosos de un cierto culto exageradamente desinhibido, con rituales de marcado contenido sexual y una altísima aceptación populista.

Así, aquel tirano Pisístratos basó la propaganda de su régimen en una determinada *Ciudad de dios*; en concreto, la *ciudad de Dionisos* en Atenas. Lo hizo en unos modos y modas que, al igual que el Carnaval previo a la Cuaresma, provocaban en el griego una desinhibición matizada de particularísimo entusiasmo —que viene de *en-teos / en-zeus*, estar *con el dios;* participado por el dios—. Ese *entusiasmo griego* se parece mucho a los rituales orgiásticos babilónicos —¿reminiscencias post-babilónicas en el pueblo judío del becerro de oro?— y dice bastante de la función social del proceso religioso primitivo entendido ya como *praxis* cohesionadora. Si la reflexión sobre lo trascendente provenía de círculos altamente formados, la expansión de cuanto conllevaba a los efectos públicos correspondió al pueblo llano, de mucha mayor necesidad formalista para la aceptación de ideas nuevas. Esa obsesión celebrativa, de caos previo al orden, incidía precisamente en la importancia de éste último: el caos prepara y anuncia el orden —y, por cierto, ya nunca se acertará a describir el fin del mundo de otro modo—. Como en todos los casos de dualidades, un elemento justifica al otro; cada uno se define en función del siguiente. Por esa razón los ritos dionisíacos y similares eran tan importantes en sociedades marcadamente ordenancistas; en visiones del mundo tan racionales. Se pretenderá que lo irracional es el resto, lo que rodea a la polis, siendo ésta el tiempo y el espacio del orden.

Entretanto, equidistantes de las obligaciones sociales y la distensión popular, por entre *eunomia* ateniense —orden social— y rituales dionisíacos —populismo orgiástico— se abrían camino en la Grecia presocrática dos fundamentos filosóficos de marcada ascendencia en el mundo de las ideas religiosas: el orfismo por un lado, y por otro el llamado pitagorismo. Por lo que al orfismo se refiere, es una corriente evidentemente orientalizante y remite al mito de Orfeo —(Santamaría 2003)—, personaje capaz de llegar con sus habilidades musicales al Averno con tal de recobrar —o, al menos, intentarlo— a su amada Eurídice. A la considerable secta de los órficos, de reconocido entroncamiento oriental y absentismo social, se la relacionaría con la no vio-

lencia y determinadas restricciones culinarias que hoy asociaríamos al vegetarianismo (Gottlieb 2000:25). La base costumbrista era prácticamente atlética: lo trascendente del ser humano se perfecciona mediante restricciones, esfuerzo y perfeccionamiento intelectual, en detrimento de los placeres físicos; y ya veremos lo cerca que está esa cosmovisión de cuanto el mundo iranio gnóstico concebirá a modo de *metabolismo de salvación*. En estado embrionario, también se abría paso un cierto *juicio final* en las mentalidades: cuando en el mito de Orfeo éste baje a los infiernos para rescatar a Eurídice haciéndose valer por sus méritos musicales, se está planteando un final favorable del alma por mérito de lo hecho en vida.

El personalismo de esta *historia de salvación* es, indudablemente, religioso y tan griego como oriental. De hecho, el orfismo es como lo que suele plantearse del idioma indoeuropeo: explica orígenes comunes de Oriente y Occidente en sus planteamientos generales. Lo que es válido desde un punto de vista lingüístico común para —por ejemplo— el griego, el persa o el hindi, lo será también a los efectos religiosos por cuanto respecta al orfismo. Entre otras cosas porque las obsesiones de esta corriente religiosa incluyen los elementos claves de las religiones reveladas: el destino, la muerte, y el viaje del alma. Muy especialmente esto último, dado que la escatología es esencial en el orfismo.

3

Por otra parte, el fundamento del orfismo es su necesaria consideración como religión de textos, de secretos alfabéticos de salvación; de una *filo-logía* —prácticamente ya *iero-logía*— que nunca abandonará ya a las corrientes religiosas de Oriente Medio y Mediterráneo, tanto en sus tendencias sistemáticas reconocibles como en los innumerables gnosticismos y *heterodoxias* intermedias; y vaya lo *heterodoxo* aquí por mero convencionalismo. Desde su carácter de modo de vida alternativo frente a los cultos más populares de las polis griegas, el oriental orfismo se convirtió en un entramado de vivencias místericas asociadas a una serie de escritos de exclusiva interpretación por parte de los iniciados. De ahí que se tienda a hablar de los *misterios órficos*. Con el referente mítico y emblemático de la figura de Orfeo, fue perfilándose una vivencia religiosa muy literaria y abiertamente enfrentada a la interpretación del mundo que suponían las tradiciones aceptadas de los mitos conocidos, ya sea en las referencias orales al mundo homé-

rico o en las obras posteriores de Hesíodo y su *Teogonía* —orígenes de los dioses—. El *bíos orficós*, el modo de vida órfico convertía a sus iniciados en predicadores errantes vestidos con ligeras ropas de lino y comprometidos con un comportamiento ascético. En esencia, el orfismo implicó siempre un escapismo de la ciudad; su búsqueda de una vida más pura exigía una huida del modo social de las polis, intensificándose el valor de la vida en comunidades pequeñas, unidas por unos estrictos planes de vida.

Ese esencialismo espiritual del orfismo sobrevaloraba el alma. Lo hacía por encima de un cuerpo que debe purificarse hasta consumar una definitiva reincorporación en el orden trascendental. De ahí sus concomitancias con los karma y avatares del alma para el misticismo hindú, pero también con planteamientos iranios posteriores como el esencial desasimiento físico del maniqueísmo o las también futuras veleidades encráticas —lo veremos: condena y rechazo de lo carnal— de otros cristianismos. También abunda el orfismo en una suerte de culpa similar al concepto abrahámico del pecado original: para el orfismo, el ser humano arrastra en esencia una lejana culpa por crímenes en el tiempo de los titanes. De ahí que la purificación implique una paradójica *deshumanización del ser humano,* mediante una vida de privaciones, meritoria para el más allá en aras de una reintegración en la divinidad. Es indudable el entroncamiento con las ideas de salvación de los monoteísmos conocidos y lo mismo sucede con ese telúrico convencimiento de la cárcel corpórea, asociada a culpas lejanísimas. Puesto que esa culpa arranca de un crimen mítico —en la visión órfica es la matanza del niño Dionisos, hijo de Zeus, por parte de los Titanes, habitantes pre-homínidos— el humanismo órfico arrastra la proto-abrahámica aversión por la sangre, tanto humana como animal. Para la salvación del alma, los iniciados se enterraban con las llamadas *laminillas áureas*, particular salvoconducto que incluía fórmulas para cruzar el Hades.

Las narraciones sagradas de los órficos —*ierói logoi*; palabras sagradas— incluían toda una visión salvífica de un cierto mundo emanado del llamado *Huevo Cósmico*, particular *Tiempo Magno* originario del que surgen las almas en purgatorio corpóreo humano. Su influencia en Platón es indudable y de largo reconocimiento, en particular sus pasajes de intertextualidad órfica incluidos en el libro *Cratilo*. Esos *ierói logoi*, sus palabras de salvación, se transmitirían en ambientes de secretismo que convertirían al personaje de Orfeo en el protagonista por

excelencia de toda la tradición gnóstica. Ese protagonismo sólo será igualado por la figura de Hermes —en el gnosticismo hermético—, tan cerca en los idiomas locales del oriental *Hurmuz* —Ormuz— y ensalzado a divinidad única en los textos egipcios relacionados con el así llamado *Hermes Trismegistos*; Hermes tres veces grande.

Esta alusión a otra trinidad ensalzadora estará en relación con la llamada *teleté* griega —la iniciación—: *tres veces felices sean aquellos mortales que…* —etcétera— (Chirasso 2005:141). Por cierto que en la terminología teológica griega existen unas palabras de inquietante parecido con el vocabulario común semítico. Bien está que la crátera de vino simbólica de la divinidad se llame *cantaros* y de ahí pudiese entroncarse con el árabe *qantara*. Pero resulta curiosa la etimología del numero tres —*talata*— tan cercana a la *iniciación* griega, en que se ensalza por tres veces al alma beneficiada. Al igual que la tradición del Cabirion de Tebas, en que se venera las figuras de un niño y un adulto —Cabirio, igual que en árabe *grande*, cabir—. Insistimos en que la etimología sigue sus propias reglas —normalmente de difícil intersección— pero la coincidencia es interesante.

4

Por lo que al aludido pitagorismo se refiere, en tanto que otra de las corrientes espiritualistas griegas, su nombre proviene del matemático Pitágoras de Samos —Asia Menor— (582-507 a.C.). En aquella citada —y nunca lo suficientemente considerada— *Antigüedad conectada*, realizó al parecer Pitágoras unos viajes a Oriente que acabarían relacionándolo con determinados espiritualismos hindúes de gran predicamento en el Mediterráneo oriental. Los biógrafos de Pitágoras lo convierten en destiladero de ideas orientales: conocería al mago persa *Zaratás*, Zoroastro —recordemos que las fuentes clásicas lo sitúan en este tiempo, en lugar de en los 1200 a.C. a los que apunta la bibliografía más reciente—. En cualquier caso, no podemos desfondar sin más la iconoclasia que mostramos en el personalismo genésico supuesto en las religiones llamadas reveladas: hablar de *conocer a Zoroastro* puede implicar una relación con el ambiente de ideas mazdeístas al que cualquiera podía acceder en el espacio iranio de los 500 a.C.

Pitágoras también aprendería geometría de los egipcios, aritmética de los fenicios, y astrología de los caldeos. No en balde algunos autores afirman que lo llamado *pitagórico* debería ser reconocido como *babi-*

lonio, por la deuda contraída con cuanto se sabe del dominio matemático previo, reflejado en tanta escritura cuneiforme conservada. Al igual que el orfismo, el pitagorismo relaciona Oriente con Occidente, filosofía con religión y en el caso concreto de la escuela de Pitágoras también con las matemáticas. Tal escuela se basaba en un estudio trascendental de los números, proto-cabalístico, reservado a los iniciados, y conservado con un ocultismo secretista de gran predicamento posterior entre corrientes esotéricas y gnósticas.

El pitagorismo remite a un estado previo del alma no ya de relación con el dios sino de ensimismamiento con él, en tradicional versión griega del *irfán* místico del sufismo islámico; el conocimiento —prácticamente tangible— de Dios. Un completo *entusiasmo* —endiosamiento, por decir algo; ya veíamos que proviene la palabra de *en-zeus*—. El perfecto *sofós*, el sabio, alcanzará a revivir ese estado contemplativo previo más allá de la rémora corpórea. Y adelantemos que el *sofismo* será considerado como un modo de vida concreto relacionado con el amor a la trascendencia del saber —*filo-sofía*—, y que determinadas adscripciones biográficas harán que a Jesús el Nazoreo se le denominase *el sofista*. Pero llegaremos a ello; sólo cabe indicar desde aquí que el llamado neo-pitagorismo, en fusión con orfismo, neoplatonismo y tantos otros componentes intelectuales gnósticos y esotéricos, prefigurarán el caldo de cultivo —especialmente el posterior alejandrino— en el que se prepararán las corrientes definitorias de varios sistemas religiosos.

Los pitagóricos eran cuantitativistas. Para ellos, la cantidad prefiguraba las cosas; cantidad de entes divisibles, explicables por relaciones numéricas. Lo cuantitativo como principio les llevó a la búsqueda de patrones, arquetipos, paradigmas con el fin de hacerse con el mapa numérico del Universo. Puede decirse que si los egipcios inventaron la geometría para medir la tierra —*geo-metría*— tras las crecidas y decrecidas del Nilo —ajeno a vallados y delimitaciones—, los pitagóricos profundizaron en las teorías numéricas para darle un sentido armónico y patronal al cosmos. Las cosas *son* en tanto que *se componen de*. Lo cualitativo —apariencia sensible de las cosas— sería sólo la actualización de lo cuantitativo —esquema previo, expresable en secuencias numéricas—. La razón de tales cosas es su orden, su medida, su armonía. Y el lenguaje del universo —logos— por tanto, es un *logos matemático*.

En ese sentido, su simbología es explicable como pre-monoteísmo conceptual: el uno es el punto, el dos la línea —entre dos puntos—, el tres es la superficie —extensión de otra línea sumada a las dos anteriores— y el cuatro es el volumen —proyección de la superficie—. En una simplificación logotípica de su interpretación del mundo, los pitagóricos observaron que la suma de esas cuatro cantidades —1,2,3, y 4— produce 10. Y tal número es la base de la llamada *tetractis*, una figura triangular compuesta de diez puntos.

Porque el diez es el acabado perfecto, la vuelta al uno después de la secuencia de los nueve números. No en balde en la terminología pitagórica la esencia a la que se regresa es el uno, la mónada inicial, la esencia constitutiva del universo; la fuerza divina que en Anaximandro se llamaría *apeiron*. ¿Realmente se puede plantear la introspección teológica de los monoteísmos conocidos sin siquiera un reojo referencial a un aparato de pensamiento tan compacto como el *monoteísmo aritmético* pitagórico? En grado sumo, la teología monoteísta será la gran malentendida en su pretendido creacionismo. Quizá el monoteísmo sólo buscaba querer dotar de secuencia narrativa y lógica alfabética a la numerología pitagórica.

En esa simbología pitagórica, no es que las cosas sean numerables, sino que son números. De ahí proviene una cierta dualidad también de corte previo iranio: si la esencia de las cosas es el uno, el dos es la oposición entre esencias que las dota —precisamente— de distinción frente a algo. Ya veíamos en los mal entendidos dualismos iranios que la oposición de las cosas proyecta y actualiza la esencia de las mismas. Sin contraste, las cosas no se definen sino que vegetarían en un limbo contemplativo ahistórico. Y qué gran arbotante supone esta *definición por contraste* para cuanto vamos avanzando ya en nuestra larguísima —eterna, continua— evolución de la sistematización religiosa.

Abundando en la unicidad de los pitagóricos, la obsesión por los números se convertía en lenguaje y componente de una venerada *armonía universal*. Los teoremas matemáticos, así, revelarían relaciones inamovibles entre seres y elementos del cosmos, en una concepción eminentemente musical de esa armonía universal: cada cuerpo celeste es un número, y cada número es una nota. Entre todas interpretan eternamente la música celestial —*armonía de las esferas*— que nos envuelve

desde siempre y por eso no la distinguimos: no se trata de música que oigamos o sintamos; es música en la que estamos.

6

Esa armonía universal pitagórica es también arquetípica: desde el orden cósmico hasta cada ser humano, la justa medida de las cosas define y completa. De la relación armónica entre las cantidades depende el equilibrio, la salud. La medicina, así, deberá tender a restablecer armonías mediante dietas, restricciones, y la música reflejará en el alma el orden armónico de las cosas. En ese equilibrio permanente el pitagorismo plantea también la esencia anímica de los seres, en continua transmigración de almas de un cuerpo a otro. En tal sentido, el respeto a los seres vivos se basa en las mismas premisas que el hinduísmo.

La fuerza simbólica de lo uno es a nuestro parecer la gran aportación del pitagorismo a la unicidad divina y en esencia el concepto más comprensible de la invención —o composición musical— de Dios, según lo tratábamos en tanto que referente simbólico de lo trascendental. Su intensa formación intelectual dotó a los pitagóricos de una inimaginable capacidad explicativa a procesos y creencias entendibles posteriormente como religiosas. Complementado con el sentido comunitario —exclusivo, secretista— y el esfuerzo de comportamiento en regímenes alimenticios y purificaciones rituales, el pitagorismo aparece a todas luces como una proto-religión monoteísta en toda regla, siempre que seamos capaces de mirar las cosas con la perspectiva adecuada. Ese orden divino emanado de lo uno es de una impecabilidad monoteísta incuestionable, y como tal será trasladado al neoplatonismo alejandrino, cincel de las religiones abrahámicas. El lugar de referencia localista que futuros pensadores dedicarán a tales ideas convirtió al neopitagorismo en una corriente de pensamiento oriental de inevitable estudio en el *totum revolutum* del que emanarán dogmatismos monoteístas posteriores. Estas ideas serán tratadas posteriormente por parte de autores helénicos en un tiempo ya proto-cristiano (Porfirio 1987, Jamblico 2003), actualizándose el pitagorismo en el debate intelectual del que nacieron los tres monoteísmos en cuestión.

14. EL PUEBLO DE JUDÁ

Te doy gracias de todo corazón:
de entre todos los dioses,
tañeré mi lira para ti.

[Salmo 138,1]

1

Para comprender la dicotomía entre judaísmo y pueblo judío debe uno remontarse mucho más allá del célebre exilio en Babilonia, así como tratar de llevar a cabo una doble deconstrucción: comprender literariamente —simbólicamente— los textos tenidos por religiosos, y tratar de colegir lo históricamente factible en medio de esos textos ya literarios. En el abanico de tendencias calificables como *abrahámicas*, el estudio de las fuentes culturales del judaísmo se ha visto sometido muy especialmente a recientes cambios paradigmáticos; a la búsqueda de otros puntos de vista más creíbles desde la Historiología. La insostenibilidad del modelo creacionista así como la lógica —razonablemente impuesta— de que el judaísmo se viese sometido para definirse a una larga adaptabilidad reactiva frente a sus diversos entornos y circunstancias —siempre cambiantes— ofrecen hoy una visión de conjunto bastante más compatible con los requerimientos científicos, si bien —qué duda cabe— con menos posibilidades de narración épica lineal, cromáticamente distinguible. Esto resulta evidente: una explicación basada en alianzas clarividentes, reyes ungidos, Templo con fijación ritual, partida al exilio y transmisión exclusivamente genética con todo un entramado dogmático ya perfilado, resulta mucho más fácil de rela-

tar. Por contra, apuntar posibles períodos formativos por acumulación de circunstancias en fases muy posteriores a las comúnmente admitidas, en un torbellino de expansión por el Mediterráneo basado en la conversión y no en lo genético de un *pueblo elegido*, en indudable *simbiosis formativa* con el islam, resulta una explicación menos simple y —por lo mismo— de contornos mucho más difuminados.

Los nuevos elementos de interpretación serían muy variados, haciéndose hincapié en procesos de formación circunstancial. Uno sería la importancia del exilio babilónico, del *mundo indoeuropeo babilónico* en la forja de una identidad colectiva aún no asimilable y por tanto definida *en el camino*. Otro sería el lento proceso evolutivo desde la monolatría del pueblo de Judá al monoteísmo ya alejandrino. Resulta de una importancia crucial y queda ilustrada desde la cita inicial de este epígrafe atribuida a David: *Te doy gracias de todo corazón: de entre todos los dioses, tañeré mi lira para ti* [Salmo 138,1]. También es importante la citada y correlativa esencial decantación textual en la Alejandría griega de los 200 a.C. Igualmente esencial —y aquí esencialista— sería la *vuelta al hebreo;* la innovación re-hebraizadora en el primero siglo de nuestra era. Veremos al respecto el llamado, a los efectos meramente locativos, *espíritu de Yavné*, pretendiendo clausurarse un largo tiempo de esencia y definición helénica y/o de expresión en arameo. Por último, resultará definitorio el surgimiento de una ortodoxia reactiva al *demasiado difuso* y ecléctico judeocristianismo así como la definitiva constitución, en tanto sistema religioso, en un Mediterráneo medieval ya absolutamente islamizado, en seguimiento de la acertada tesis de la *simbiosis creativa* ya expuesta.

Porque adquiere aquí pleno sentido la monumental obra de Goitein basada en la lectura pragmática —*mensaje en su contexto*— de los documentos hallados en la Genizá cairota y que apuntan a esa *simbiosis creativa* o constitución *por contagio* de dos mundos civilizadores: el islam y el judaísmo medievales. Es la idea de David Abulafia y su definición del judaísmo medieval como *islam alternativo* (Abulafia 2011:45), emparentado con el más amplio concepto del Mediterráneo como *corrupting sea*, mar de *corrupción* y contagio. No en balde cobra cada vez mayor predicamento el ámbito de estudio llamado *islamojudaica* y que ha dado ya frutos de la solidez de la Enciclopedia *Jewish in Islamic World* de la editorial E.J. Brill. Ya sólo falta una generalización que abarque al resto de los sistemas abrahámicos y la *puesta en valor* de un esencial e indeterminado campo de estudio: el de las reli-

giones comparadas en redacción intelectual, científica y de obligada no confesionalidad.

Así las cosas, el judaísmo supone en realidad un primer y exitoso intento de generar una identidad en base a una voluntad de hecho diferencial diacrónico, por más que se tome a sí mismo como sincrónico, telúrico, nacido de la noche de los tiempos en exclusividad genésica. Otra cosa es el problema de las fechas, siendo esencial a este respecto la terminología que utilicemos. Porque es muy difícil hablar de *judaísmo arcaico* y quizá sea mas apropiado hablar de *antiguo pueblo judío*, con el sentido etimológico inicial de *pueblo de Judá* (Mason 2007:457) dado que, en puridad, hasta una época muy tardía no puede hablarse de *religión judía* sino de un cierto *pueblo judío* poroso, sometido a mil y un avatares, relacionados tanto con invasiones como con exilios e independencia política tomada por liberación y leída en base a lo religioso. De ahí que sea especialmente ecléctica la forja de una moral social judía elevada a rango de religión, y de ahí que su obsesivo sentido de sistematización religiosa se plantee como compensación —fijación de un aparato tradicional— ante una historia de movilidad y cambio permanente. Su codificación en tanto que sistema religioso, como en tantos otros casos, será fruto de la posterior y permanente retro-alimentación dogmática en procedimiento literario de *continuidad retroactiva*.

2

En sus escritos sobre la Biblia, Karen Armstrong hace suya una interesante interpretación *climática* de la situación sobrevenida en el Mediterráneo con aquellos llamados Pueblos del Mar (Armstrong 2006:36). Explica que tales desplazamientos de pueblos, tales invasiones y destrucción, serían mucho más síntoma que causa. Tradicionalmente se viene exponiendo que en torno a los 1200 a.C. se produjo un complejo *centrifugado crítico* en el entorno mediterráneo, con graves *consecuencias* históricas. La teoría parte de que los causantes de tales invasiones, los conocidos —por desconocerlos— como *Pueblos del Mar* en realidad serían meros detonadores de un crítico *efecto dominó*. Así, la serie de desplazamientos demográficos que azotó a las civilizaciones establecidas en las zonas costeras orientales mediterráneas no respondería tanto a la fuerza bélica de pueblos concretos hasta entonces marginales —esa denominación de *Pueblos del Mar*, insistimos, indica un aparente desconocimiento previo de su tipología— sino a un cierto

caos generalizado, provocado inicialmente por sequías y hambrunas. La causa por excelencia en los traslados de población, desde este momento que nos ocupa, a la mal entendida como *conquista islámica*. Por cierto que ambos procesos, *Pueblos del mar* y *expansión islámica* se explican de igual modo sin pruebas evidentes en ninguno de los dos casos de una determinada voluntad política expansiva; tomando efectos por causas.

En relación con tales procesos demográficos y re-equilibrio de fuerzas en el Mediterráneo oriental en torno a 1200 a.C., y debido a las crisis de tales desplazamientos de población en cadena, llegaba a su fin la división hegemónica de Oriente Medio entre hititas y egipcios. Los hititas asistirían entonces a la destrucción de su capital y Egipto perdería sus zonas de influencia más allá de su tradicional *hinterland* nilótico, por más que lograse contener el embiste de aquel efecto dominó de tales pueblos del mar y salvar su enorme valle definitorio. De ese modo, y por entre los intersticios de tales tiempos de relevo, se abrirían paso dos pueblos esenciales para nuestra evolución de la sistematización religiosa; dos eras extensivas de *tiempo axial* como pocas: el tiempo fundacional del pueblo de Judá en Canaán, y el surgimiento de un sintético pueblo griego, los citados Aqueos, surgido de la carcasa final micénica.

Hemos podido seguir de un modo somero una cierta evolución ecléctiva y pragmática en la historia de las ideas griegas, por lo que podemos concluir parcialmente que *lo griego* no nació ni se desarrolló con una voluntad expresa de identidad exclusiva. Muy al contrario, parece que el pensador griego clásico tendía a un cierto universalismo paradigmático. Por lo que al pueblo judío se refiere, la cosa se presenta al contrario. De hecho precisamente los inicios de su diferenciación histórica se localizan muy pronto, probablemente en la citada retirada egipcia de Judea en esa época. Egipto había controlado desde los 1400 a.C. las ciudades costeras del Mediterráneo; unas ciudades cuyo eclipse se consumó precisamente tras esa forzosa retirada egipcia de –1200. Al menos, por un tiempo.

Es decir: cambios climáticos y hambrunas subsecuentes provocaron el desplazamiento de pueblos en las islas y litoral mediterráneo oriental. Su descabezada presión obligó a replegarse a los imperios expandidos —aquí, muy especialmente Egipto en Oriente Próximo— y los egipcios debieron limitarse al Valle del Nilo. Sin embargo este proceso no provocó un renacer de la costa, independiente tras la retirada del

invasor egipcio. Si *el mal* venía del mar, las ciudades costeras tuvieron que abandonarse. Como signo inequívoco de los tiempos se sustituyeron lugares de poblamiento sin atenderse a meritorias glorias pasadas. Huyéndose de esas ciudades costeras conocidas —probable foco de atracción de pueblos en movimiento, en época tan convulsa—, se fueron asentando tribus y clanes diversos en las alturas interiores de Oriente Próximo, en especial las situadas en paralelo al mar y que separan a éste del río Jordán, en terrenos de tal dificultad que podían pasar más desapercibidos sus pobladores (Denver 2001:110).

3

Es muy probable que tal asentamiento no costero se consumase a base de presión sobre pobladores anteriores y que esa rivalidad justifique en gran medida el ya aludido eterno y telúrico enfrentamiento entre nómadas y sedentarios, reflejado en tantos textos considerados después como religiosos. Un enfrentamiento, con todo, en permanente retroalimentación cronística al tratarse de dos modos de vida de difícil casación en cualquier tiempo o lugar; desde los tiempos que nos ocupan, al mundo que traslada cualquier *western*. En cualquier caso no hay suficiente documentación de la época, debiendo considerarse con todas las reservas posibles cualquier hecho recogido en un texto bíblico cuyo canon —en primera e incompleta recensión— en el mejor de los casos no presentaría una primera versión hasta los 400/300 a.C. Eso sin contar con los numerosos añadidos posteriores. Un canon bíblico, así, posterior e incorporador de posibles influencias de narraciones babilónicas, egipcias y en un entorno que ya preludiaba la helenización. Porque la definitiva constitución del canon hebreo del *Tanaj —Pentateuco, Profetas, Escritos—* se haría efectiva ya en nuestra era. Lo que no quiere decir que no hubiese proyectos previos o recensiones parciales con razonable parecido, como resulta evidente tras el contraste con textos anteriores a nuestra era como algunos de Qumrán.

La narración bíblica se enmarca —como es bien sabido— en una concatenación de hechos fundacionales que deben ser tenidos en cuenta, sin menoscabo de su consideración como mito literario. Una cosa es la lógica literaria —aquí aludida— y otra la veracidad histórica. En primer término —el literario—, Abraham partiría de Ur de Caldea a petición de su dios en torno a 1800 a.C. A partir de ahí se reparte el

proceso de sedentarización de ese pueblo abrahámico protagonista en diversas zonas de Canaán: Hebrón para el propio patriarca primero, Abraham; Beersheva para su hijo Isaac, y Siquem para su nieto Jacob. Contamos, así, con un primer triángulo de poblaciones —Hebrón, Beersheva y Siquem— cuya consideración literaria deberá apuntar a su reconocimiento en tanto que asentamientos del pueblo de Judá, sin entrar en ulteriores disquisiciones de secuencia cronológica o razones familiares fundacionales, ya abiertamente literarias. Así que ya tenemos el marco mítico del pueblo de Judá: un triángulo geográfico asociado a tres posibles patriarcas.

A partir de aquí se justifica narrativamente una relación con Egipto centrada en la esencial figura de José, un patrón inevitable en la tradición de los sistemas abrahámicos: traicionado y vendido por sus hermanos —eran doce, por cierto—, su aparición por el Valle del Nilo abre la veta literaria de la futura liberación, en tanto su *angelical* perfil prefigura la muerte de Jesús el Nazoreo en proceso parecido —nuevamente doce, nuevamente traición— en el necesario *cierre de paradigma* que también encadena con la historia no resuelta de Abraham: el padre que sacrifica a su hijo, desde el *ensayo previo* de Isaac o Ismael —según sea la tradición— hasta la consumación del Dios padre que envía a su hijo a una muerte segura. Así, la *liberación salvífica* —Moisés— de un pueblo sometido por Egipto, así como el *retorno salvífico* a Canaán debía responder narrativamene a algo, asentándose nuevas razones familiares en torno a aquella emigración previa a Egipto de José y sus hermanos. En cualquier caso, el elemento unificador de todo el relato sería el establecimiento de una Alianza, expresada como un compromiso de monolatría con un dios determinado. Esta narración arrojaría una datación final clásica —externa y fijada *a posteriori*— en torno al 1250 a.C. para la epopeya de Moisés, y cincuenta años más para las posteriores victorias bélicas, narradas en torno a la epopeya de Josué y el establecimiento en Palestina (Keller 1957:156).

Una vez más, nos encontramos ante la necesidad de valorar unos hechos exclusivamente por su alto componente simbólico y alegórico, dada la imposibilidad de tomar por históricos unos mitos literarios fundacionales. Cuanto se expresa en la Biblia referido —así vemos— en torno a 1200, debe postponerse al menos hasta el 500 a.C. para que al menos las condiciones de vida descritas en tales narraciones se adecúen a un tiempo histórico concreto. Sin embargo, y al margen del *vestuario de los personajes* —por decirlo de algún modo—, quizá el

recuerdo colectivo de aquella liberación del yugo egipcio en la fecha sugerida por el mito —1200 a.C., decíamos—, rememore con cierta fidelidad más bien una retirada y no una huida. Es decir, se narra *a posteriori* el recuerdo de aquella retirada egipcia del Próximo Oriente: que *Egipto se fue de Judea* y no que *se fueron los judíos* de Egipto, enlazado esto con el citado ocaso del poder egipcio en sus colonias de Oriente Próximo debido a las revueltas de los tiempos —los ínclitos *Pueblos del Mar*.

4

Resulta especialmente significativo en ese relato bíblico el concepto de éxodo. De ese modo se llama el libro bíblico en que se narra el encadenamiento de nombres —en hebreo, al libro del Éxodo se le llama *shemot*, los nombres— que valida la mítica consideración de las Doce Tribus, que literariamente no aparecen como asociadas —siendo lo más probable, en virtud de aquella Alianza— sino en tanto provenientes de doce hermanos; los hijos de Jacob. En cualquier caso el argumento se mantiene: se parte de una esclavitud del pueblo de Judá, un yugo egipcio, una liberación, y una alianza de doce tribus —más o menos; es lo que tienen los números tan acabados—. Los elementos parecen exactos, pero resulta no hay constancia arqueológica de traslación desde Egipto y sí de presencia invasiva egipcia en Judea y Canaán, con la elasticidad de sus fronteras más allá de lo nilótico. Así, es más probable la citada retirada egipcia percibida como victoria, frente al mito de una evasión judaica sentida como iniciática (Denver 2001:125). La representatividad de los hechos no varía, pero sitúa la historia en términos más comprensibles.

En ese *elogio de lo nómada* —tan típicamente semítico; el agricultor siempre pierde en las historias, desde Caín hasta Esaú— del que hace gala la narración vetero-testamentaria, el pueblo de Judá practica lo mismo que hará el islam en su percepción mítica del hecho propio invasivo: se pretende a sí mismo desarrollando una contra-identidad (Armstrong 2006:40). Es decir, sabiéndose —*a posteriori*, qué duda cabe— facción vencedora en un entorno de enfrentamiento entre diferentes etnias e incluso tribus, y surgiendo de un contexto entre iguales, no se auto-explica como éxito de uno frente a semejantes —*primus inter pares*— sino que forja una leyenda de excepcionalidad: la imparable ascensión del recién llegado (Cross 1973:69). Prefiere sentirse ajeno,

invasor, nuevo, recién nacido, a transformado. Se trata precisamente de la *ley de oro* de lo genésico, la inadecuación de las religiones a los tiempos; la negación del natural gradualismo en aras de un irracional creacionismo. La pretensión de lo repentino y definitorio: revelación acabada y transmitida con exactitud desde un comienzo genésico.

Pero como en tantas otras ocasiones, la función poética no es nada desdeñable en el caso que nos ocupa. Porque una historia familiar —los herederos de doce hermanos logran abandonar el yugo egipcio, merced a que Dios los eligió— será la base de una identidad colectiva: un mismo dios, doce tribus, una Alianza. Poco importa ahora que elijamos la *versión literaria* —ya vemos: esas tribus hermanas provienen de los doce hijos de Jacob, depositario subsidiario de las condiciones de la Alianza— o la *versión probable* —doce tribus sellan una alianza y al hermanarse eligen como bandera el único elemento unificador plausible: un mismo dios que además sería su vieja bandera en Babilonia—. Al margen de que los constructos sean poéticos o racionales, el resultado histórico es el mismo. Porque no *venimos* de nuestra historia, sino de la que nos cuentan como nuestra.

En adelante, decir pueblo de Judá —componente étnico— será lo mismo que decir *pueblo de Yahvé* —bandera, sello de la Alianza entre esa tribus—. El efecto final es el de genuinos inicios. Ello no implica aún que pueda hablarse de judaísmo —elaboración teológica y dogmática aún en ciernes—. Tampoco implica siquiera, como veremos, que la elección de Yahvé excluya la existencia de otros dioses. Lo importante es el aluvión de memoria histórica que llega volcándose en unas escrituras aún abiertas —*palimpsesto*.

5

En el Antiguo Testamento se irán recogiendo aquellas leyendas milenarias medio-orientales —diluvio, creación, enemistades tribuales— de variada condición y muy distinta cronología que con el tiempo irían constituyendo un cierto imaginario de lectura progresiva, de narración consecuente, de linealidad familiar tan improbable como poética. De ahí, de la recensión posterior de un texto, emanaría la sensación de lo improbable: la invariabilidad en el destino de un pueblo. El recuerdo mítico del Arca de la Alianza y el concepto de *herem —guerra santa*, en segunda acepción— alimentarían la trabajosa pugna en pos de ese destino así como el convencimiento de *pueblo elegido*.

A los efectos de la continuidad que nos interesa, el culto a Yahvé se encarrila en la tradición cultual del dios supremo de Canaán, llamado *El*, cuyo plural —*Elohim*—, de abundante aparición en el Antiguo Testamento, da fe tanto de continuísmo como del ya tratado transitar del politeísmo al monoteísmo. Un transitar reflejado en la misma narración bíblica: en el propio Éxodo se explica y presenta a sí mismo el protagonista divino: *me aparecí ante Abraham, Isaac y Jacob como* El shadai —*dios supremo—, sin darles a conocer mi nombre: Yahvé* [Éx. 6,3].

En realidad, al decir *Yahvé* —o *Jehová*, en otro contexto—, pronunciamos lo impronunciable, el *tetragrammaton* YWHW pensado para refererirse a lo innombrable y así exaltar el respeto reverencial. En cualquier caso, cuanto nos interesa aquí es el deseo de explicitar: Dios dice ser hoy *Yahvé* y ayer *El* —singular de Elohim—. ¿Qué quiere decir? Pues que Canaán creía antes en El, y ahora deberán llamarlo Yahvé; o mejor ni siquiera nombrarlo. Tras esa voluntad de explicación se esconde un sincero aparato archivístico: el pueblo que recoge de este modo memorias de todo tipo y condición, tal y como se presentan, es consciente de posibles contradicciones y busca la coherencia, siquiera literaria. En ese sentido, el arranque del Génesis resulta ilustrativo: *en el principio, los dioses* <Elohim> *crearon el cielo y la tierra*. La evidente inserción de una narración previa —puede que mesopotámica, o más probablemente helénica posterior, al respetarse la creación del mundo de Hesíodo en la Alejandría fijadora de textos primeramente en griego— mantenía el politeísmo de sus fuentes. ¿Por qué mantener *los dioses*, en lugar de retocar el texto? Sin duda, por la fuerza de una transmisión oral; de un cierto conocimiento comunitario que de este modo actúa como notario. *Mutatis mutandis*, ¿podríamos editar algún día el Quijote sin que empezase por *en un lugar de la Mancha…*?

6

Desde luego, sería mucho más fácil elaborar un texto nuevo que elucubrar explicaciones de tal índole. Es decir; los posibles escribas del canon bíblico —muy posteriores— podrían haber podado *sospechas de sincretismo* y borrar por ejemplo toda referencia a otros dioses, en lugar de tener que decirse en el Antiguo Testamento: *hoy Yahvé y ayer El* —que es lo mismo que decir, creed en Yahvé al igual que antes creían los cananeos en aquel llamado El. La *honradez* evolutiva es patente, o al menos el convencimiento de que en la memoria oral de un pue-

blo, incluso en una fragmentaria memoria escrita, se venerasen unos textos de imposible o improbable retoque en profundidad; textos que debían, así, ser incorporados al canon sin tratamiento posterior, tan solo con *puentes narrativos* entre ellos. En resumen: el escriba no podrá *tocar del todo* unos textos que el público puede conocer oralmente. Solo podrá *trufarlo* de explicaciones posteriores.

Así parece haber ocurrido: el sincretismo debe maquillarse ante la imposibilidad de negarse por la evidencia del recuerdo oral. Yahvé se abre paso, resemantizando diversos sentidos anteriores de lo divino, en un entorno de exuberancia cultual. Porque había más dioses, qué duda cabe: aquel dios cananeo de nombre *El* recibía —por ejemplo— los envites competitivos de un dios mucho más dinámico —populista, bélico— como es Baal, cuyos himnos heredaría. Por otra parte, esa citada competencia mesopotámica se haría sentir: por el Antiguo Testamento deberá aparecer el dios babilónico Marduk —de fortaleza probada, como demuestra el paso del pueblo de Judá por el exilio babilónico—. Marduk protagonizaba las representaciones anuales en el templo babilónico de Esagila, al sur del zigurat de Etemenanki, con el que conectaba. Esta construcción —el zigurat de Etemenanki— se vestirá de resabios bíblicos, según veíamos, bajo el nombre de *Torre de Babel*, la puerta de Dios.

En esa *fusión por absorción* que hace el Pentateuco —los cinco primeros libros del Antiguo Testamento— de las más populares deidades de Oriente Próximo, el dios de la Biblia deberá adaptarse al politeísmo para surgir como el mejor, en futura transustanciación como *el único* —ya se le dará forma teológica griega, unicista, tras la mencionada helenización en Alejandría—. Las tradiciones recogen un imaginario colorido y embriagador en torno a las celebraciones para con este poderoso dios babilónico Marduk, sin merma de orgía y brujería (Janssen 1995). Un éxito cultual que el *nuevo* dios elegido para Canaán —Yahvé— deberá podar para abarcar. Armstrong rememora el papel purificador de las recensiones posteriores: *para disgusto* —afirma— *de sus profetas, queda claro que los israelitas tomarían parte en tales orgías* (2006:43) —ya aludíamos a ello, en recensión poética recordatoria posterior con lo de la adoración al becerro de oro en el Éxodo—. ¿No será —decíamos—, a tenor de todo esto, que el proto-judaísmo se forja en Babilonia?

Ese *proto-judaísmo*; esa consideración colectiva excluyente en tanto que Pueblo de Judá, deberá llegar a la superación dogmática de esas fases idolátricas de las que ningún pueblo está exento. El Pentateuco finge no

haber tomado nada de Babilonia ni de su dios Marduk —recordemos el floreciente exilio—, y finge superarlo. De esa manera, despojándose de todo cuando pudiera ser absorbido de su *viaje oriental*, se echa la culpa de ocasionales idolatrías pasadas a la *pecaminosa* Babilonia, que se convertirá en la contrapartida de Jerusalén, la dorada. No en balde alude a ello el libro de Jeremías: *Babilonia era, en la mano de Yahvé, una copa de oro que emborrachaba a la tierra entera. De su vino bebieron las naciones y por eso deliraban. Pero cayó la copa de Babilonia y se rompió* [Jr.51,7-8]. Poca justicia se hace al bueno de Ciro que dejaría marcharse al pueblo de Judá, reinterpretándose lo circunstancial como destino manifiesto de un pueblo *imparable*.

7

En un relato plano, recogido *a posteriori*, parecerá todo de similar cronología familiar; nada habrá cambiado en la tradición desde la Alianza de Abrahám con Yahvé. Se niega toda posible contaminación externa pretendiéndose una asepsia autosuficiente: ni las tribus de Israel sacaron nada positivo de Egipto, ni del exilio babilónico. Esa *presunción de asepsia* ante toda posible sincretismo es la regla de oro del Pentateuco, como de toda *antología arcaica* que se precie. Sin embargo, el evolucionismo —y eclecticismo— es norma común, y su reconocimiento emana del mero darle vueltas a las cosas: Yahvé iría sintetizándose desde haber sido uno más entre esos dioses medio-orientales en torno a los cuales se celebraban rituales embriagadores.

También deberá demostrar su poder bélico entre dioses de fuerte componente épico: aquel mismo Baal, abatiendo al dragón marino de siete cabezas llamado Lotan, o el citado Marduk partiendo en dos al oceánico Tiamat para así crear cielo y tierra. La competencia era grande, por lo que Yahvé deberá ser celebrado como *dios de los ejércitos —Yahvé Sabaot—* y preludiada su presencia como la del miedo a lo inevitablemente hostil, en un tiempo épico. El belicismo de este Yahvé, dios de su pueblo, es hijo de la épica mesopotámica, entronca con el imaginario destructivo de los dioses medio-orientales, y preludia similares descripciones futuras de la apocalíptica, incluida la coránica. Se comprende que algún *cristiano repudiado* con la cabeza bien puesta —Marción, pongamos por caso— se desmarque de tal concepción de su dios. Por más que la *razón de estado* de la sistematización religiosa lo relegue a los márgenes heréticos del proceso.

La crueldad que muestra el Antiguo Testamento, merced a ese dios aliado en la masacre de Jericó —por poner un ejemplo—, es incomprensible fuera de este citado imaginario épico. El dios de Israel será el responsable de un asentamiento por las armas. Una colonización en virtud de una guerra santa —*herem*, decíamos— preludiada por la celebración del *pesaj*, el festejo de transición en que se prepararon los panes sin levadura —*mazot*—, teniendo como referente mítico la victoria iniciática al desembarazarse de Egipto. El Antiguo Testamento compila y codifica la historia de un pueblo en marcha. Pero con toda probabilidad fueron las aguas del Jordán las cruzadas en logros ofensivos, y no las del mar Rojo en plena huida. Ese dios de Alianza, aún *primus inter pares*, aún revestido de la pompa castrense de Baal y Marduk, marcha como éstos a su montaña, a la espera de ser reconocido como único.

De acuerdo: las fechas deben ser retocadas, pero sigamos la narración bíblica; mientras un dios aguardaba a ser reconocido como único, un pueblo se preparaba para redactar su historia mítica, basada en un *Tiempo Magno*: el reino de Israel, coronado con la erección del Templo. Según la Biblia, entre el 1000 y el 930 a.C. reinaron David y Salomón sobre un único Israel capitalizado en Jerusalén. Pero a comienzos de esos 900, ese reino se dividiría en dos zonas desiguales: por una parte, el reino de Israel como tal al norte, acogiendo a la mayoría de lo anteriormente considerado como *reino de Salomón*. Por otra parte se sintetizaría por escisión el más pequeño reino de Judá al sur. Sin embargo, sería en este pequeño reino del sur en el que —siempre según la Biblia— continuarían gobernando los herederos de David y Salomón, constructores del Templo de Jerusalén. El gran norte era fértil, en tanto el más pequeño sur de Judá era áspero, irregular y de difícil cultivo (Denver 2001:150). Pero en él se hallaba Jerusalén.

8

La Biblia toma partido por el sur, con lo que ya sabemos de dónde provendrían sus primeros o principales redactores, siquiera siquiera sus descendientes compiladores de tradiciones orales. Toma partido por Canaán, la dinastía de David, así como por el hostil nomadeo iniciático. En un interesante preludio proto-cristiano, los Salmos se deshacen en favoritismo hacia el rey mítico ungido en Jerusalén —David—: *<Dios> les habla con ira y los espanta con su cólera: «he ungido a mi rey en*

Sión, mi monte santo». Proclamaré el decreto del Señor. Él me ha dicho: «tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy. Pídemelo; te daré en herencia las naciones» [Sal.1,5-8].

Difícilmente puede entenderse el pasaje evangélico del bautismo de Jesús sin conectarlo con esta unción del rey David, encadenada al mito del mesías que volverá en las mismas condiciones que el rey de Israel. Pero habrá que esperar aún a la culminación de una larguísima evolución de ideas. De hecho, este reino de Judá queda soterrado y latente por una regresión mítica: Salomón, según nos cuentan, traicionó a su dios. Una regresión reprobable; un regreso a deidades y antiguas mitologías medio-orientales, aludida en el Antiguo Testamento y en el Corán, en referencia a esas veleidades politeístas del rey Salomón en sus últimos tiempos. La explicación *pecaminosa* al lógico transitar, *ensayo y error* en el paso del politeísmo a la monolatría y de éste al monoteísmo.

Precisamente la explicación bíblica de esa partición en dos del reino mítico de Israel se justifica hundiendo sus raíces en razones teológicas: sería la infidelidad de Salomón a su dios la causante de la ira de éste y la partición del reino tras su muerte. Es interesante resaltar que la razón última de las infidelidades religiosas de Salomón fueron, según el relato bíblico, sus malas compañías femeninas, en correlación con el machismo justificativo de la narración vetero-testamentaria desde la tentación de Eva. Así lo explica el primer libro de los Reyes: *las mujeres desviaron su corazón hacia dioses extranjeros […] Salomón siguió a Astarté, la diosa fenicia. A Malcón, ídolo de los Amonitas. Hizo lo que el Señor reprueba: no siguió plenamente al Señor como su padre, David. Entonces construyó una ermita a Camós, ídolo de Moab, en el monte que se alza frente a Jerusalén* [I Rey.11,4-8]. En el Corán, por su parte, y con la misma trama argumental, Salomón acabaría arrepintiéndose. También acabaría reconociendo su falta y sacrificando en penitencia a todos sus caballos por haberlos contemplado en exceso, desviando así la atención debida a Dios [Cor.38,34].

9

La fuerza de esas narraciones acompañará ya para siempre a los pueblos que las sienten como textos fundacionales, sin que las muy posteriores codificaciones canónicas rompan en demasía con la tónica general de la tradición. En este sentido, y pese al insistente tratamiento

novelesco y pretendidamente revisionista de los textos del Mar Muerto, Qumrán no es tanto panacea de cuestionamientos como interesante confirmación del modo sedimentario en que se forman las tradiciones. Los rollos de Qumrán, entre los que se incluyen algunos de los más antiguos manuscritos de textos considerados canónicos para el judaísmo, demuestran que tampoco se falsifica tanto en la historia de los textos sagrados.

No; merced al material hallado y bajo estudio, sabemos que en torno a los años setenta de nuestra era la tradición existía ya muy parecida a la que hoy conocemos. Se demuestra que esos libros que serán canónicos venían siendo fijados —más o menos— como podemos contar hoy con ellos. El verdadero *quid* de la cuestión en materia de indefinición o ambigüedades no es tanto el texto como su interpretación. Se piensa por ejemplo que el judaísmo tiene miles de años, pero las que son milenarias son las historias del pueblo de Judá. Sus leyendas forjaron tradiciones compartidas, no religiones codificadas, objeto éstas de un tiempo muy posterior de sistemática definición. De estratificación religiosa por exclusión, y consecuente fijación de dogmas incompatibles.

15. DEUTERONOMISMO

1

Se tiende a admitir racionalmente que no hay una inauguración localizable, un *corte fundacional* en el judaísmo, si bien debe aceptarse que se produjo una serie de *giros traumáticos* que forzaron la definición, la disolución de aquel tiempo de tradiciones compartidas abiertas a las influencias vecinales. A partir de esos momentos esenciales de quiebra traumática, el pueblo de Judá daría paso secuencialmente al judaísmo, y éste someterá a insuperables pruebas de adaptación a toda nueva idea o interpretación que pretenda sumarse al conjunto de creencias, constitutivas de una tradición judía en fase de cristalización. Las leyendas del pueblo de Judá darían paso así a los dogmas del pueblo de Israel.

Darían paso al judaísmo medieval, que se acabará definiendo tras la larga marea evolutiva de indefinición religiosa por oposición a las otras formas de interpretar una misma tradición, y que acabarán indefectiblemente constituyendo religiones diferentes. Uno de esos giros traumáticos —esenciales en toda seria consideración del gradualismo histórico—; una de esas vueltas de tuerca con impresionante fuerza centrípeta en la futura tradición judía, según venimos anunciando, es el primer nodo esencial de la perspectiva israelita: la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor en el 587 a.C. y el subsiguiente exilio babilónico. Jerusalén —como paraíso perdido— y Babilonia —como terrenalidad pecaminosa— constituirán la distribución dualista de la virtud judía mucho después.

En la práctica, se trata de un período de amplísima relación con modos tradicionales muy diferentes que sin duda configuraron la pro-

pia idea de sí mismo que pudiese tener el pueblo de Judá. La *fase babilónica,* en el regurgitar de ideas que nos ocupa, configura un breve tiempo de sometimiento al contagio. En realidad, menos contagio y más aculturación, considerada *a posteriori* como ligera imprimación. Decimos breve porque, a los efectos prácticos, el pragmático y universalista tiempo aqueménida —que veíamos— vendría para dotar de identidad propia al pueblo de Judá: así, un nuevo señor de Babilonia, el persa Ciro el Grande, permitiría la *vuelta* a Jerusalén de ese pueblo e incluso el desarrollo de un esencialista cuerpo de tradiciones en el exilio, en la mismísima Babilonia, pretendida *Sodoma y Gomorra* del tradicionismo judaico posterior.

Esos años de presunta alienación son calificados por Julio Trebolle como *exilio en Manhattan* por cuanto implica de aparente ostracismo de un pequeño pueblo, en los márgenes de la historia, y su paso por la capital cultural del mundo conocido. Al regreso, tras aquel tiempo de quiebra, se reconstruiría —¿construiría?— el Templo como símbolo de renacimiento —¿nacimiento?— que en realidad coronaba un tiempo algo más fundacional: una proclamación de la Ley —Torá— con Esdras el Escriba como renovador de la llamada Alianza —se le atribuye incluso el sistema de lectura bíblica (Alarcón 2002:63), en la clásica obsesión por fijar tempranísimos cuerpos de escritura canónica transmisibles—. La versión propia apuntala el regreso a una tradición. La versión ecléctica sospecha que en torno a ese personaje y esas circunstancias se codificaba una *precuela* a la historia en curso, en coherente *continuidad retroactiva.* Ese pueblo supo en Babilonia cómo se adora a un dios guerrero, cómo se gestiona realmente un templo, y cómo se podía —en el mosaico aqueménida— constituir el corpus identitario de un pueblo.

2

Pero vayamos por partes: antes del nodo babilónico en 587 a.C. —de impronta aqueménida—, debe tratarse un momento de fusión identitaria del norte y el sur en torno a Jerusalén y al 722 a.C. Sobre la mesa, debemos ojear alternativamente mito y realidad transmitida con fiabilidad. Por una parte, contamos con el pueblo elegido por Dios que escapa —en dos tiempos— a los envites de las dos potencias de su tiempo: Egipto y Babilonia. Por otro, tenemos las dificultades historiográficas que emanan del poco sitio que tiene el pueblo de Judá en

las crónicas de esos dos imperios. Alguien ha hinchado algo su historia local porque lo cierto es que, probablemente, aquella definición de pueblo en marcha para el judío provenga de que su temprana historia sea la de unas pocas tribus a las que les cupo la *suerte geopolítica* de ser *visitadas* por los más grandes poderes de su tiempo. Y volverá a ocurrir con Roma.

¿No residirá en ello gran parte de su significación? También puede que el desplazamiento obligado para esa población, ni siquiera contada como enemigo poderoso por los grandes —habrían sido barridos de la historia—; aquella realmente triste maldición de pueblo errante, sea —de nuevo, probablemente— la esencia de su significativa definición por exclusión; al fin y al cabo, ese errar es el que ha propiciado una determinada identidad alternativa en movimiento (Boyarin 2002:39). De esa futura necesidad de culto sin templo —en tanto que *pueblo el marcha*—, de esa perentoriedad del movimiento, podría emanar también la valoración del texto. El templo de Jerusalén no podía transportarse, pero sí algunos textos que anuncian un regreso salvífico a su explanada; explanada en la que —todo sea dicho— sólo será reconstruido el *Templo* a mediados de los 600 de nuestra era por un proto-islam aún *herejía judaizante*.

Pero recapitulemos, para ordenar la situación anterior. En torno a los 900 a.C. el asumido como mítico reino de Israel, el que compilaría las historias de los constructores del Templo en Jerusalén —David y su hijo Salomón— se habría dividido en dos: un pequeño reino al sur, Judá, pobre y árido pero manteniendo su capitalidad en Jerusalén —esencialismo de los próximos redactores— y otro algo más grande al norte, Israel, con futura capital en Samaria. Hablábamos de matizar las fechas admitidas y los bloques ideológicos inamovibles, porque la historia es bastante clara. Por más difusa que pudiesen resultar las primeras retiradas de egipcios en los 1200 a.C. debido al *efecto dominó* de los *Pueblos del Mar*, la relación de sometimiento con respecto al Valle del Nilo se remacharía aún más, en probable tira y afloja imperial. Así, en 926 el faraón egipcio Shishak invadió de nuevo las tierras de Canaán. Egipto no sólo saqueó cuanto pudiera configurar entonces Jerusalén y otro centenar de asentamientos cananeos en su paso al norte, sino que barrió de la historia todo posible poder sedentario en la zona.

¿Expedición de saqueo? ¿Mero recordatorio historiográfico de una vieja relación desequilibrada con Egipto? Sea como fuere, la dis-

continuidad de esa nueva invasión pudo reactivar memorias liberadoras. Es indudable que quienes entonces pudiesen llamarse *pueblos de Israel* —norte o sur— sólo se mantendrían mínimamente si vivían en estado de nomadeo, permitiéndoles el posterior vacío de poder —tras el saqueo y la vuelta al Nilo— establecerse de nuevo sin visos de competencia.

3

La Biblia y su mundo exegético en torno admite tal proceso en esta fase, si bien se trata de una etapa nada favorecida por la narración vetero-testamentaria: según ese relato, al norte se vio coronado un tal rey Omri (885-874 a.C.) que establecería su capital en Samaria. Ya decíamos que los narradores de las partes históricas serían posteriormente del sur, evidenciándose aquí tal autoría por el menosprecio a la historia de Samaria; un desprecio palpable hasta en las parábolas novo-testamentarias con los samaritanos como *parias de la tierra*. Para colmo de despropósitos al hijo y heredero de Omri, el nuevo rey Ahab (874-853), los narradores bíblicos nos lo sitúan casándose con Jezabel, princesa fenicia que se trajo a Samaria el culto a Baal. Es probable que la princesa hiciese lo común en procesos y tiempos tales; lo que ella no sabía es que la narración bíblica no iba a tratarla con la misma naturalidad. Jezabel es vilipendiada en la Biblia por la ocurrencia de mantener sus propias tradiciones, y por lo mismo, su asesinato final será un escarmiento, el *exterminio del monstruo principal* (Trebolle 1995:249). En cualquier caso lo destacable narrativamente es que ni siquiera sería aún resaltable una seria monolatría de esos pueblos, por no hablar ya de exclusivismos monoteístas.

Remachando esa narración *oficial*, a mediados de los 800 a.C. la capital de Israel sería por tanto Samaria y en ella se podía rezar a Baal, deidad fenicia. En particular para pedirle una buena cosecha, y nuevo guiño sureño de los redactores: los *malos* son agricultores y del norte, algo que apunta el origen de los futuros invasores y redactores. Pero surgió entonces un cierto movimiento unicista de indudable interés, relacionado además con la entrada de una casta que causará furor en Oriente Medio: los profetas. Así, la historia de Samaria nos presenta a ciertos profetas madrugadores conprometidos con la causa exclusiva de Yahvé. En particular, la propia Biblia recoge el enfrentamiento entre aquel rey Ahab y Elías, primer profeta del exclusivismo mono-

teísta. Es importante recalcar que Elías no era un teólogo sino un poderoso *sacerdote*. No negaba la existencia de Baal, sino que contemplaba la exclusividad de un pueblo y su dios proponiendo un reparto nacionalista; que Baal se limitase a las ciudades fenicias y Yahvé a la tierra de Israel. Elías será ya siempre el factor identitario de una forma resistente de monoteísmo: en la muy posterior expansión del cristianismo y el islam, todo vestigio de referencia a Elías nos hablará siempre de cripto-judaísmo arcaizante. Y será interesante detectar su iconografía en determinados morabitos, conventos y monasterios hasta la Edad Moderna.

4

En la narración veterotstamentaria recogida mucho después, el recrudecimiento del enfrentamiento entre el rey y el profeta resulta patente, así como lo muy político y poco teológico de la disputa: Elías consiguió que diesen muerte a todos los sacerdotes de Baal en una larga secuencia de menosprecios mutuos entre el profeta y la corte. Una extensa sequía recalentaba temperamentos y Elías se veía favorecido por los oídos sordos de Baal, al que se rezaba pidiendo lluvia. Sin embargo, unas inoportunas lluvias finales clausuraron el tiempo de sequía y hundieron la política denostativa del profeta de Yahvé. Baal seguía con su pueblo y Elías temió por su vida ante la ira de Jezabel. No se materializó la venganza completamente, según la narración bíblica, pues a Elías se lo llevó un carro de fuego. Sin embargo, una nueva invasión favorecería a la profetología nacionalista.

En 841 a.C., Israel logró sellar un pacto con el emergente poder oriental de los asirios, y fue entronizado un rey *golpista* llamado Yehú. No habría llegado al poder sin el apoyo de la casta sacerdotal que se pasaba al bando de Yahvé: tras el impactante *performance* de Elías llevado por un carro de fuego, ni Baal ni otros diosos extranjeros iban a poder igualar el populismo monolátrico de Israel ante Yahvé. Ese nacionalismo monolátrico de Israel acababa de comenzar, en tanto la prosperidad económica de su pacto con los asirios haría florecer el reinado de Jeroboam II (786-746).

Es muy probable que aquel fuera el tiempo de las primeras recensiones del Pentateuco. También lo es de las primeras versiones del modo en que el dios elegido escoge a su vez a sus profetas sin razones previas. Es el tiempo de Amós, antiguo pastor que junto a Oseas parecen

ser los primeros profetas formados en el arte de la escritura hebrea. Ambos, Amós y Oseas, cumplen a la perfección los requisitos de la profetología: aparente llamada inesperada, el concepto griego de *kenosis* —vaciado interior— para llenarse de dios (Armstrong 2006:89), preocupación ética por los desfavorecidos, amenazante desprecio ante las veleidades del soberano, etcétera.

Cualquiera de ellos podría aparecer en la lista de profetas incomprendidos de la tradición coránica, por poner un ejemplo: cuando Oseas señala a los ídolos ajenos tildándolos de *meros bloques de piedra*, está prefiguranto las misiones proféticas en las ciudades perdidas del Corán —Tubba e Iram, la ciudad de las columnas, Suayb y la gente de la Espesura, las misiones proféticas de Hud, Saleh, etcétera—. Al tiempo, estos hombres prefiguran la *militancia profética* de abandono ante los inescrutables designios divinos. Estaban naciendo los fundamentos ético-*nacionalistas* del exclusivismo religioso: el *nacionalismo profético*, alternativo a un poder considerado sin legitimidad a menos que el rey se pliegue al profeta.

5

Existe una ya antigua interpretación de la narración bíblica según la cual en este tiempo se codificarían dos textos paralelos: uno empleando sistemáticamente la palabra Yahvé para Dios —sería el texto yahvista— y otra que emplease Elohim —aquel plural; dioses, que sería el texto elohista—. Ambas fuentes narrativas se habrían fusionado en el texto finalmente fundido que perduró, sirviendo como prueba de ello algunas sutiles reiteraciones: doble creación del mundo —del caos primario al caos del diluvio—, doble epopeya abrahámica, etcétera. Lo importante de tal interpretación, al margen de basarse en dos o más recensiones, es la conclusión fiable de que existen varias narraciones previas de los mismos hechos o mitos, cuyo trenzado posterior con otras tantas versiones de lo mismo conduciría a la elaboración de un cierto palimpsesto vetero-testamentario, en el sentido de almacenamiento progresivo.

En principio siempre se ha admitido que el documento Yahvista sería redactado en el sur, en Judá, y el Elohista en el norte, Israel. El Yahvista se centraría en la epopeya de Abraham, en tanto el Elohista haría de Moisés el profeta por excelencia. Por lo que respecta al argumento esencial, el elemento teológico destacado, se percibe una sobre-

valoración de la Alianza —en el Yahvista, sur—, frente a la obsesión por la salvación —Elohista, norte.

Siendo relevante que ninguno de ellos haría mención por ejemplo a los diez mandamientos —un añadido posterior—, lo importante de la dualidad narrativa habla por sí sola de cuanto debió ser la codificación posterior de un solo texto definitivo: diversas historias, diversos personaje encadenados en una cronología ficticia y unidos por lazos convertidos en familiares para general una cierta apariencia de continuada *saga mítica*. Todas las tradiciones confluirían así en una sola historia lineal aunando voluntades, recuerdos y forjando una exclusividad tradicional. Una coherencia, un *destino manifiesto*, un pueblo indudablemente elegido, a tenor de la coherente *continuidad retroactiva* de sus memorias.

Podríamos apuntar también, y quizá destacándolo por encima incluso de su codificación como epopeya narrativa, que el texto resultante de esa fusión narrativa —historias de Abraham a Moisés— no presenta una especial trascendencia asumible como teológica. Es decir: habla más de un pueblo que de una religión. Aún existiendo varias formas de narrar la historia mítica de un pueblo, a lo sumo puede hablarse de *género literario bíblico* más que de veneración por un texto en sí. Volverá a ocurrir con los Evangelios y el Corán, como ocurriría en Alejandría con las versiones de la Ilíada. Se patenta un tratamiento de fuentes, al margen de su carácter sagrado o profano. Quizá sólo el tiempo y la *retroalimentación teológica* posterior decidieron contemplar determinados textos como venerables, frente a otros de similar antigüedad y parecida temática que pasaban a considerarse como meras historias míticas. Libros épicos del Antiguo Testamento frente a Homero, por abundar en nuestra recurrente comparación.

6

A este respecto, el caso del Corán será especial porque en un momento determinado se borró —con más que razonable efectividad— casi todo vestigio de versiones apócrifas colaterales, al elevar a rango de dogma el carácter único y acabado del texto en cuestión. Pero también en el caso previo del pueblo de Israel y Judá es probable que la forzosa movilidad de sus poblaciones, ante el obsesivo mantenimiento de una seña de identidad *transportable*, sea responsable de la sobrevaloración posterior de un ejemplar —versión, narración— determinado; pero ya llegaremos a ello.

Si para el sur y su capital Jerusalén será relevante el *paso por Babilonia* de dos siglos después, para el norte —capital en Samaria— estaba a punto de llegar una primera dispersión trascendental: en 732 invadieron los asirios el reino de Israel, el del norte, desentendiéndose del sur Judá. Las poblaciones del norte se repartieron en las siguientes generaciones por todos los rincones de un imperio que, en torno a los 600 a.C., abarcaba ya de Egipto al Golfo Pérsico. Un imperio que hizo del arameo su lengua oficial y en cuya potencia cultural se diluirán todo tipo de tradiciones. Ahí comenzaría la recensión de tantos textos bíblicos en arameo ante el patente olvido de la lengua hebrea por la gran mayoría del pueblo. Una recensión que podía permitirse su lenta decantación de los siglos en los que aún será el arameo lengua de prestigio.

Cualesquiera que fueran los intentos de *nacionalizar* y *exclusivizar* el culto a Yahvé y la puesta por escrito de una tradición lineal salvífica, los tiempos provocarían dudas razonables que podrían primar la cohesión étnica frente a la religiosa. El dilema sobre elecciones monolátricas es inevitable: *¿es Ashur, el dios de los asirios, más fuerte que Yahvé porque nos han invadido?* (Armstrong 2006:96). resulta evidente que aún no era Yahvé aquel impagable *dios de los ejércitos —Yahvé Sabaot—*. Por otra parte, resulta evidente que las míticas tribus de Israel y Judá seguirían posteriormente unos caminos históricos lo suficientemente distintos como para posibilitar incorporaciones posteriores propias y aisladas —culturales, religiosas— a dos tradiciones que sólo mucho después buscarán fundirse. Ello dificultaría enormemente la existencia de interpretaciones exclusivas sobre la historia del pueblo de Judá e Israel.

En esto, el reino de Judá se mantuvo al sur. Al norte, el reino de Israel no sólo había sido dispersado sino que nuevos contingentes de pobladores se habían asentado en torno a la capital —ahora asiria— de Samaria. Hasta el Nuevo Testamento —veíamos— llegará la muy negativa impresión que le provoca un samaritano del norte a un sureño ierosolimitano. En torno a 722 a.C., refugiados del norte acudían a la ciudad de Jerusalén con sus versiones distintas de la tradición y con un muy particular —temprano— sentimiento identificador de pérdida, del regreso.

Seguramente también se distanciaban el norte y el sur en sus costumbres diferentes al menos hasta en torno al 722 a.C., en que el encuentro del pueblo judío del norte y el del sur marcarían uno de esos giros inesperados constitutivos de la tradición judaica. Probablemente ese era el alimento teórico de las profecías nacionalistas de Amós y Oseas así como una cierta documentación en torno a intentos de confrontación y fusión de aquellas tradiciones *elohistas* —mosaicas, salvíficas, ahora justificadas por la pérdida de Samaria— con las *yahvistas* del sur —abrahámicas, centradas en la Alianza—. Por añadidura, dos décadas después se produjo un hecho narrado después como *milagroso*: en su natural progresión invasiva, el ejército asirio de Senaquerib avanzó sobre el reino sureño de Judá y llegó a sitiar la ciudad de Jerusalén sin lograr tomarla. De un modo inesperado, ese ejército levantó el sitio en 701 a.C. y se marchó. La ciudad llevaba buen camino para convertirse en símbolo de salvación.

Desde ese providencial 701 hasta —al menos— 656 a.C. Jerusalén y el poco reino de Judá que pudiera rodearlo vivieron un *pragmático tiempo sincrético*. No sólo a los efectos de la mezcla de tradiciones debida a la incorporación de tanta gente del norte, sino porque diversos soberanos —muy especialmente el longevo Manasés (687-642)— supieron sellar vasallajes con los poderosos asirios para evitar tener que volver a poner a Jerusalén en más necesidad de futuros milagros para sobrevivir —aunque sabido es que una adecuada administración de milagrería es la mejor publicidad celestial: *de este modo, el cielo se asegura de que nuestra credulidad no tenga límites* (Hittel 1857:13)—. Aquel citado 656 marca de hecho la época de un nuevo desequilibrio de fuerzas en Oriente Medio: otra vez remitirán los poderosos imperios orientales —asirios, en esta ocasión— y emergerá un renovado tiempo egipcio.

Diríase que Persia/Mesopotamia y Egipto cumplen en Oriente Medio la teoría de los vasos comunicantes, avanzando uno a costa del otro y situándose en medio unos pueblos —entre ellos el de Judá e Israel— que difícilmente podrán sustraerse a influencias de todo tipo derivadas de los alternativos golpes invasivos. Es muy probable que la historia de ese antiguo Israel deba a la geopolítica su obsesivo aferrarse a una tradición. Y no sólo por ese pulso natural entre Persia y Egipto durante unos siglos, sino que con el tiempo se encontrará también en la ruta de fricción entre lo helénico y lo persa y se acabará

enfrentando a Roma. Todo esto, deteniendo el recorrido de ejemplos antes de la Edad Media.

8

El tiempo de ese longevo Manasés —hasta 642 a.C.— es convulso y sincrético. Su aperturismo de algún modo cosmopolita forzó algunos pasos atrás a aquel movimiento profético encaminado al monoteísmo, viviéndose una decidida monolatría a Yahvé en paralelo a la presencia de otras tantas deidades veneradas por otros colectivos del pueblo de Judá. Vuelve Baal y se hace sitio Ashur entre otros dioses algunos de ellos nada menos que con altares en el mítico Templo de Jerusalén. Incluso se instituyen sacrificios humanos, al parecer específicamente infantiles (Mein 2001:105). Por eso es fundamental *recoger vela* en tanto *telurismo* identitario religioso. A la muerte de Manasés, una revuelta popular acabó con el heredero y situó en el trono a un niño de ocho años. Esa revuelta llevaba la consigna de *am ha-aretz* —la gente del pueblo— pareciendo evidente que estaría ya algo avanzado el sentimiento de pertenencia a un pueblo. Pero insistimos: en el tiempo que nos ocupa en torno al 656 a.C. no existía aún el monoteísmo judío. El pueblo es previo a su fe.

En la historia escrita en continuidad retroactiva, a base de *precuelas* que hagan juego con el discurso oficial posterior, los nacimientos tienden a llamarse *renacimientos* por aquello del aval de la tradición. Resulta igualmente patente que, en historia, todo tiende a explicarse como surgido de la nada sin anclaje en lo inmediatamente anterior, y sin embargo suele elegirse siempre ese modo denominativo *re-ista* —reinstauración, reconquista, renacimiento…—. Así, en torno al 622 a.C. se produjo en Judá un intenso movimiento cultural y religioso dogmático sobre cuyas bases posiblemente se sentó la primera codificación de cuanto pueda entenderse como *ley judía*, por más que aún no se pudiese relacionar con dimensiones religiosas describibles como *monoteísmo abrahámico*. De hecho, data de esas fechas el providencial *descubrimiento* de un ejemplar del fundamento judío por excelencia: el *sefer torah*. El libro de la Ley.

En un tiempo voluntariamente calificado de *re-ista* para —como decíamos— buscar el aval de la tradición, y por aquello de que *la antigüedad es un grado*, el pueblo de Judá estaba codificando con toda probabilidad el libro veterotestamentario llamado Deuteronomio que

—no en balde—, significa en griego *segunda ley*. Por aquello de fingir antigüedades asume así que hubo una primera, de la que esta segunda emana. Se trata de un libro que se presentaba como revalidación de la ley de Moisés. Pero debemos entender este *deuteronomismo*, esa apariencia de revalidación, como una versión eminentemente judía de cuanto venimos tratando acerca de la retroalimentación dogmática. El invento de una tradición desde un presente inductor.

Porque nos ocupa un muy relevante tiempo de retroalimentación dogmática. El de la cooperación entre tres hombres esenciales para la futura forja de la identidad judía —*a posteriori*—: aquel entronizado niño de ocho años ya crecido, el rey Josías; el sacerdote Hilcías, y el escriba Safán cooperaron para concitar otro de esos giros fundamentales en la definición del judaísmo. Josías contemplaba la monolatría yahvista como una seña de independencia política, con lo que supo atraerse a su causa de autodeterminación a la casta sacerdotal de Yahvé.

9

En torno a ese citado 622 a.C., en unas obras de ampliación del Templo de Jerusalén, el sumo sacerdote Hilcías *descubrió* el ejemplar de la Ley que Yahvé había dado a Moisés en el monte; un *descubrimiento* que anunció acaloradamente al escriba Safán y que éste se puso a leer. Las lógicas sospechas —la casualidad de un escriba implicado con un sumo sacerdote y un rey independentista— apuntan a un *deuteronomismo retroalimenticio*; una lógica y más natural codificación por escrito en esa época del *sefer Torah*, por más que tal redacción no fuese aún definitiva. Dice así el segundo libro de los Reyes, 22,8: *Entonces, el sumo sacerdote Hilcías dijo al escriba Safán: «He encontrado el Libro de la Ley en la casa de Yahvé». Hilcías dio el libro a Safán, y éste lo leyó.*

El creativo *deuteronomismo* de Hilcías, Safán y Josías establece en 622 a.C. un prodigioso punto de referencia en el futuro judaísmo. Y resulta esencial porque así puede tratarse el posterior y ya citado *exilio en Babilonia* como el viaje de un pueblo perfectamente consciente de su especificidad. Con toda probabilidad, estos supuestos *deuteronomistas* estaban comenzando a redactar, validando —fundiendo, forjando— una determinada tradición desde ese momento cohesionada. En esa *revolución tradicionista*, el concepto de *dabar* —palabra— alcanzaba un prestigio definitivo para el pueblo de Judá, pretendiéndose haber

ya concluido el tiempo del *mishpat* —tradición oral— (Armstrong 2006:164). Y la ficción será esencial: en adelante, el mito circulante de una cierta Ley escrita por el propio Moisés —sus rollos se acabarán *perdiendo*— generará un gnomon; el punto de referencia de un pueblo en marcha.

10

Esa *textualización* de la que habla Schienewind (2004:108) dotaba de fundamento a los tiempos posteriores para contemplar la monolatría de Yahvé ya como la *religión del Libro*. El resto sería labor del rey Josías: el monotexto permitía plantear de un modo natural la centralización de un pueblo en torno a un ritual único, el del Templo de Jerusalén. Allí se depositaría el texto y allí se focalizaba toda la vida religiosa de Judá. Los otros templos fueron destruidos y los otros cultos desestimados.

De hecho, de un modo expeditivo: los sacerdotes de otras deidades fueron ejecutados. Los *deuteronomistas*, los conformadores de una tradición, fingiendo el descubrimiento de profundas raíces para favorecer la textualización, fueron la última generación en torno a aquel movimiento popular —*am ha-aretz*; la gente del pueblo, veíamos que se llamaban los revolucionarios contra el rey anterior—. Última generación, decimos, porque el capítulo siguiente será a citada encrucijada esencial en la forja del judaísmo: el exilio a Babilonia. Otra cosa es que debamos mantener la cautela crítica aún intacta; que sospechemos lógicos *implantes de memoria colectiva* en el posterior *retorno de Babilonia* en el que fuese necesario el constructo: completo; que nos fuimos ya armados religiosamente merced a aquel deuteronomismo, a aquella renovación de una ley previa. Un mito a tres niveles.

Veíamos que en la memoria colectiva del pueblo de Judá aquella vieja Babilonia de Marduk —atrayente, sincrética, idolátrica, capital cultural de su mundo—, se cubriría en la tradición judía con una niebla de perdición, al marcar el destino del exilio del pueblo judío. Después de 587 a.C. Babilonia será la *mala* por excelencia. La secuencia de hechos está avalada por todas las fuentes históricas: en 597 a.C. Judá revoca su pacto de vasallaje con la poderosa Babilonia. Y diez años después —587 a.C.— Nabucodonosor destruye Jerusalén, incluido el Templo de Salomón.

Pese al mito de las causas internas para la separación del reino de Israel —al norte— y del de Judá —al Sur, con capital en Jerusalén—,

¿no respondería, más bien, la partición del Israel mítico a la división establecida por los invasores babilónicos, siguiendo la tradición de los asirios?: en primer lugar se invade el gran norte —fértil, próspero— estableciéndose un vasallaje con el sur, para posteriormente invadirse también el sur tras argumentarse una falta de sumisión. A los efectos que aquí nos interesan, Babilonia configura el embrión del pueblo de Judá, que se dota de memoria colectiva armando un deuteronomismo que valide una primera ley, etcétera. Aquel exilio es el que dota de definición al pueblo de Judá.

11

En 587 a.C., el pueblo judío abandona Jerusalén con el Templo destruido y es conducido por obligación a la capital del mundo: Babilonia. Ese *exilio a Manhattan* —que veíamos con Trebolle—; esa circunstancia inigualable de forzarse un establecimiento en la cuna cultural del mundo conocido, no dejará la huella positiva esperada en la tradición del pueblo de Judá, antes bien se fingirá una asepsia trascendental, un *pasar sin mirar* por la ciudad de los jardines colgantes. Desde 587 hasta 581 a.C., miles de deportados abandonaron las tierras de Judá en tres grandes oleadas y se vieron obligados a establecerse en Babilonia. En términos generales deberíamos colegir que sufrió la Judá que se quedó, abandonada, mucho más que los deportados a la capital del mundo; pero muchas tradiciones se basarán en los lamentos del destierro, más que en el vacío de una Judá sin su gente ni su Templo.

De hecho, el gran lamentador por excelencia se quedó en Judá, si bien brevemente: un profeta llamado Jeremías (660-585), colaboracionista de los babilonios que llevaba en la vida pública desde mucho antes de los *descubrimientos* textuales de Hilcías; por lo que vivió muy de cerca aquella revolución *deuteronomista*. A los efectos de texto y tiempo en marcha, queda recogido en algunas fuentes que Jeremías era hijo del sacerdote Hilcías; si no, al menos era lo suficientemente cercano como para establecerse en el *Libro de Jeremías* —claramente, a él atribuido— un distanciamiento del *deuteronomismo*. Llega incluso a denunciar en él un exceso de textualización, la obsesión por la tradición cerrada, refiriéndose incluso a los peligros de *la pluma mentirosa*, en alusión al exceso de autocomplacencia de los escribas y sacerdotes.

En esencia, fuera lo que fuese cuanto quiera que representase el *Libro de Jeremías* en la Judá *deuteronomista* y nacionalista de su tiempo,

su autor parece ser un desubicado: su llamada ética por encima de los requerimientos corporativos y la naturalidad de su apuesta por Babilonia debieron convertirlo en un personaje bastante incómodo —se dice que murió asesinado en Egipto—. Es en cualquier caso muy significativa esa citada desubicación, esa preferencia ética en tiempos de militancia; una inquietud humana marcada por sus referencias a liberar a los esclavos y conceder ciertos derechos sociales. Jeremías anuncia una natural caída de Jerusalén, un triunfo de Babilonia, y despliega un extraño mesianismo ético universal.

En contrapartida, también destaca un cierto *celo profesional*: enterado de que entre los deportados a Babilonia se alzaron diversos profetas, Jeremías se dirige a ellos para desprestigiarlos —cuestión de celo profesional—. La compleja postura del profeta de los lamentos es la siguiente: el futuro de Judá, la posible Nueva Jerusalén, está en las manos de los deportados a Babilonia. Allí deben purgar sus ínfulas y colaborar en las necesidades de la ciudad, no conspirar profetizando regresos victoriosos. El pueblo de Judá se *babiloniza* conscientemente con Jeremías.

12

Entretanto, parece ser que entre los deportados a Babilonia se compuso otro libro de lamentos, esta vez basado en viejas tradiciones mesopotámicas: el *Libro de Job*, un canto de confianza en los *renglones torcidos* de Dios que de igual modo dejará su impronta en el Corán. Allí, en ese *exilio dorado* pero rechazado, surgió también la figura relevante del sacerdote Ezequiel. Su labor es en cierto sentido complementaria en Babilonia de la de Jeremías en Jerusalén.

El Yahvé de Ezequiel es una muy madura y compleja entelequia. Llevado por su contexto, el veterotestamentario *Libro de Ezequiel* cuestiona la visión esquemática, autocomplaciente, centralizada y textual de un dios que no es apto para un pueblo sin Templo ni rey proclive. La atribuida a Ezequiel es una interesantísima reflexión sobre la religión como imponente sistema ético, que sitúa la condena al asesinato a la altura de la pena por idolatría. Por eso es en cierta medida complementaria de aquella otra visión de Jeremías; porque ambos —uno en Jerusalén, otro en Babilonia, abarcando entre los dos el completo abanico del pueblo de Judá— participan de la crítica a la religión como un cierto nacionalismo desconocedor del ser humano. A vista de pájaro,

ambos ya no aprovechan una monolatría a los efectos nacionalistas, sino que ponen sus miras en una revolución ética.

Ese sentido ético-religioso de Ezequiel tendría a la postre, no obstante, una repercusión mucho más externa, formalista, que interna y ética. Ezequiel se aferra a una supuesta visión recibida: la ciudad *Yahvé Sham*; Yahvé está aquí. Su intención, probablemente, es desoír los desgarros poéticos por haberse alejado de un dios localizado en el Templo, ahora destruido. Claro, es la resaca lógica tras la visión de los deuteronomistas: si basas tu percepción de lo religioso mezclada con lo nacionalista, como se acabe lo segundo, deja de comprenderse lo primero. Si la religión es la imprimación ideológica de un solo y determinado régimen político, quedará obsoleta en cuanto éste deje de ser efectivo.

Por eso cuanto se plantea en torno al libro de Ezequiel es una imprescindible revalidación. Un *Yahvé también está aquí, en nuestro movimiento*, en interesante proto-universalismo religioso y ético. El Templo lo acogía, sí; pero también el *tabernáculo*, la tienda que sirve de altar para un pueblo que se construye a sí mismo en Babilonia, con el mito fundacional de ese movimiento, el exilio. Su labor consistió en facilitar la movilidad del judaísmo —ahí es nada, visto desde la perspectiva del tiempo—; desestimar la exclusividad del *témenos* —nodo, lugar sagrado— y posibilitar la identidad de Judá en Babilonia, complementada —qué duda cabe— con aquella permisividad aqueménida que la propiciaba.

13

De hecho, a ese tiempo se deben los comienzos del exuberante formalismo judío. Y aquí contrasta con la *visión colaboracionista* de Jeremías: para Ezequiel, el concepto de *qaddosh* —santidad— asociado al Templo, convenía a la especial *separación* de Yahvé. No en balde, *qaddosh* es estimológicamente *separación*, *distanciamiento*. Sin el Templo, la santidad/distanciamiento debe asumirla el deportado y comportarse de tal modo distinto del resto de los babilonios, que pueda establecerse una nítida línea de separación entre *nosotros* y el resto; los *goyyim*, los gentiles. Ezequiel estaba en gran medida inventando el judaísmo exclusivo, distintivo, racial, sanguíneoen su proyección de costumbrismo familiar, formalista con sus miles de normas y sus atípicos rituales.

El *Código de Santidad* incluido en el libro del Levítico, así como el

resto de este libro y el de Números, incluye la mayor parte de tales formalismos, multiplicados muy posteriormente en la literatura rabínica —medieval—. Ambos libros parecen emanar de este tiempo babilónico y esa sensibilidad de definición por diferenciación. Para la literatura bíblica inspirada en este tiempo de exilio no tiene importancia la descripción del Templo y sus rituales, y sin embargo cobra la mayor relevancia el citado tabernáculo; la tienda que puede remedar aquella en la que Moisés pudo recibir a su dios.

En las narraciones que hacen referencia a ese tiempo, incluidas en el Antiguo Testamento, ya no es tan importante el momento en que Yahvé le entrega a Moisés las tablas de la Ley —esenciales para el *descubrimiento* deuteronómico anterior—, sino la *movilidad* de un Dios que puede sentarse en la tienda que su profeta instala en cualquier parte. La *shekiná* de Dios pespunteará ya para siempre las narraciones sagradas, incluyendo las futuras continuas referencias coránicas a Su *sekina*, esa presencia de Dios. El tabernáculo —*mishkan*; de *shkn*, estar presente— será el nuevo nodo del pueblo errante. Y el concepto de *tamei* —impureza—, las miasmas de perdición que invadieron el Templo desacralizado, es el nuevo mal que acecha a cada uno de los *nuestros*, para esquivar al cual se genera una ingente literatura de prohibiciones alimenticias, normas higiénicas y rituales propiciatorios.

Poco importa que tal *auto-reconocimiento de distinción* judía sea producto de un reverencial recordatorio o bien resultante de la política aqueménida de descentralización y fomento de lo diverso. Como decíamos, sea deuteronomista o babilónico, el concepto esencialista del pueblo de Israel ya estaba en marcha. Cuando en 559 a.C.puedan volver a Jerusalén por la permisividad —o estrategia— de Ciro, el profeta se crece. Su discurso llega solo: aquí estamos porque Yahvé no había abandonado a su gente. Y la profetología se permitirá subir peldaños; en ese sentido, la posterior visión de Isaías ya será más vengativa, ya podemos permitirnos un Yahvé revanchista. Es la proclamación absoluta del monolatrismo exclusivista. Yahvé ríe el último; se ríe de los demás. Es combativo y ha ganado, porque *hemos vuelto.*

14

La tesis de Armstrong (2006:215) consiste en que, desde la visión ética de Jeremías o Ezequiel —con todas sus matizaciones formalistas— hasta el dios triunfante de Isaías, *el reloj dio marcha atrás* en la

percepción de la divinidad. El camino lógico era desde el dios guerrero al compromiso ético, y en Isaías se produjo una regresión. De esa manera, en 559 a.C. y en esas condiciones preparatorias de revancha nacionalista por encima de la percepción ética de la religión, Ciro el Grande, rey de Babilonia, ubicaba de nuevo al pueblo de Judá en Jerusalén. El hecho se producía veinte años después de la conquista persa de la *puerta de Dios*, y respondía al pragmatismo aqueménida ya aludido. Es probable que los dos libros de la Crónicas remitan a este tiempo, una nueva retroalimentación que reinterpreta el esencialismo diferenciador del pueblo de Judá.

En esos escritos,ya no es relevante la distinción entre el norte —Israel— y el sur —Judá—, pero resulta evidente que la tutela de las tradiciones proviene de la gente del exilio. Así, la nueva dualidad definitoria del pueblo de Judá será la llegada masiva de los exiliados en Babilonia —la Golah, la comunidad de reintegrados—, su control del territorio y patrimonio así como el progresivo desprecio hacia los que se quedaron. El Yahvé brabucón que volvía victorioso de la mano predestinada de Ciro el persa establecerá una marcada separación social que, en cien años, se culminará con el desprecio absoluto del linaje no babilónico. Israel se estaba definiendo por su exilio.

En los tiempos veterotestamentarios que van de Nehemías a Esdras —literariamente ya alrededor de los 450 a.C.—, se hace patente que la Golah, la comunidad del exilio, no sólo va a reencarnar la Alianza de Dios con su pueblo elegido sino que menospreciará al resto de los supuestos hijos de Judá. No hay opción intermedia, en una tierra temerosa de su dios reubicado: se iniciará la reconstrucción del Templo y se instaurará una suerte de teocracia en torno a la interpretación que los exiliados hacen de la Torá, la ley de Yahvé. El pueblo judío avanzaba hacia la obsesión por una sola forma de serlo, sólo a la espera de su siguiente baño aculturador: el helenismo.

16. EL COMERCIO DE ALMAS

La musa filosófica no es una Atenea sin madre.
Si el intelecto individual es su padre,
su antepasado más antiguo y augusto es la religión.

Francis M. Conrford

1

Llegó un momento en que el dios de Judá *desertó para convertirse en universal* (Hittel 1857:8), y lohizo al helenizarse. Resulta muy ilustrativa una consideración de Mosterín: el helenismo surgió al sobrepasarse el *marco acogedor* de las polis griegas. Se produjo al extenderse ese mundo cultural por Asia y medio Mediterráneo siguiendo el orden de cosas impuesto tras la expansión de Alejandro Magno en torno a los 300 a.C. Las ideas de la polis frente al mundo abierto; ese mundo abierto a las ideas de las polis. El sentimiento de *zozobra e inquietud ante un mundo inseguro y ajeno*. Injertando ideas pensadas para las polis griegas en un mundo de viejas trascendencias orientales, el sentido de la religión y la cultura sobrepasó la parcelación ciudadana o tribual. En ese sentido, *el helenismo representó la globalización cultural de todo el mundo antiguo* (Mosterín 2007:7).

Después, la cosa se complica en la misma obra de este autor y en tantas otras de tratamiento semejante; a una acertada y poética descripción de cuanto supuso en tantos sentidos la iluminación del Faro de Alejandría, Mosterín pasa a repostar en el tópico rupturista de siempre: *el mundo tardaría casi dos mil años en recuperar aquel nivel teórico* (Mosterín 2007:8). Esa vieja *técnica del claroscuro* ensayístico desdi-

buja muchos logros intelectuales: por destacar *lo mío*, pinto el fondo de negro con la idea de que la excepcionalidad emerja por sí misma. Detrás de *lo mío*, el caos a la espera de *renacimientos*. Así le va a la interpretación del mundo medieval y de lo islámico, por ejemplo.

Afortunadamente el ensayismo contemporáneo va liberándose de las rémoras del creacionismo clásico, de la interpretación oscurantista de lo medieval en un extraño eurocentrismo memoricista de sus fuentes culturales. Christopher Wickam, profesor de Historia Medieval en Oxford, publicó un gran ensayo en el que afirma sin ambages que el islam fue la continuación natural de un mundo greco-latino por lo mismo no condenado al congelador de la historia a la espera de fingidos renacimientos adánicos (Wickam 2009:209). Se trata de una idea que el propio autor continuó después de un modo más extenso en *La herencia de Roma: una historia de Europa desde 400 hasta 1000*, en que rechaza los tradicionales decadentismos de las historias parcelarias para pasar a definir el tiempo en marcha por los efectos de la lógica continuidad de las cosas.

El motor de esa historia mediterránea creíble es la fusión con lo siguiente y el cambio gradual de apariencia que, no obstante, mantuvo siempre activo el relevo de los logros intelectuales y científicos. Desde ese punto de vista, el creacionismo europeo patente en los estudios tradicionales sobre el Renacimiento queda desestimado en aras de una mejor comprensión del trasvase de ideas mediterráneas, propiciado éste por la civilización que heredó al mundo greco-latino: el Islam (Wickam 2009b, González Ferrín 2007).

2

Así las cosas, cuanto vale a los efectos civilizadores para el aparente salto del tiempo grecolatino hasta la Europa renacentista —continuidad islámica—, es igualmente válido para la historia de las ideas religiosas: el universo teológico griego, mal considerado exclusivamente filosófico, propone el magma de las religiones reveladas indudablemente fertilizado por las tradiciones mesopotámicas e iranias, tal y como venimos contemplando.

En ese sentido analiza Sabbatucci por ejemplo el modo en que el politeísmo greco-latino tendía a su propia superación mediante una cierta monolatría *de embudo*, un proceso de exclusividad o especialización. Al igual que veíamos en las religiones primitivas del Oriente

Próximo con aquella *monolatría exclusiva* del pueblo de Judá, se producía también una sintetización del politeísmo griego, muy especialmente de la mano de comunidades mistéricas, proto-gnósticas: órficas, pitagóricas, de Asclepio el sanador, o incluso de rituales muy intensos —psicológica y socialmente— como los de Eleusis o Apolo (Sabbatucci 1987:197). La filosofía griega se teologizaba, y esa teología generaba interpretaciones partidistas que participaban de un determinado monismo interpretador.

Ileana Chirassi es, a este respecto, especialmente elocuente. Destaca un cierto *proceso de aumento, tendente a que unos dioses convergieran en otros mediante la anulación de diferencias y características, hasta llegar a una divinidad cada vez más abstracta e indiferenciada* (Chirassi 2005:155). Y es que los respectivos procesos de nacimiento de las tres religiones reveladas no son tan genésicos como se pretende. Ni tan claros, rupturistas, iniciáticos como se asume, amparados en la inmunidad —impunidad— que concede el paso de los siglos y el *repintar de blasones*; ese ínclito modo de escribir su propia historia cada sistema religioso mediante la *retroalimentación dogmática*. Tampoco serían la clara emanación sorpresiva de unos determinados mensajes personales propiciatorios de una cadena profetológica. Dicho de otro modo: cuanto acabe condensando en un indeterminado monoteísmo abrahámico, sobre la marcha sometido después al escrutinio divisor de ciertas ortodoxias, se debía a un lento proceso helénico y no a la pretendida cadena profetológica.

Crisálidas misteriosas, llamaba Renan a las religiones en sus orígenes. El párrafo completo no tiene desperdicio: *todos los orígenes son oscuros, y los religiosos más que ningún otro. En tanto que producto espontáneo de la naturaleza humana, las religiones no se acuerdan de sus orígenes, de modo similar a como el adulto no recuerda las primeras fases en el desarrollo de su propia conciencia. Crisálidas misteriosas, no se dejan ver hasta ese gran día en que esté completa la perfecta madurez de sus formas* (Renan 1862:216). Aquello que llamábamos *retroalimentación dogmática* propiciada por un relato tramado en continuidad retroactiva: la foto fija, desde el presente, del momento estelar del pasado, negándole el motor de la historia —el movimiento.

3

Habíamos dejado a un consolidado pueblo de Judá apeándose del universalismo aqueménida persa para subirse a un nuevo tren cosmopo-

lita: el helenismo expansivo de la mano del *efecto dominó* de pueblos que provocó la expedición de Alejandro Magno en los 300 a.C. Unas fechas que nos sirven aquí de arranque, cazadas en el frenético movimiento de su entorno, es el tiempo en torno al 280 a.C.; el momento en que ya habían muerto todos los *diadecoi*, los autoproclamados sucesores de Alejandro Magno. Ese tiempo ya dibuja los contornos de tres grandes extensiones más o menos centralizadas: Egipto, Asia y Macedonia. Menos nos interesa aquí el devenir macedónico, por cuando sobrellevará la pesada carga de haber sido el arranque alejandrino, convertido —con el tiempo— en poco más que *lugar de nacimiento*. Sabido es, y el Magno parece haber participado de tal convencimiento, que toda vuelta a los orígenes es siempre retirada, retroceso, vuelta atrás y renuncia, por lo que el elemento macedónico post-alejandrino no es en modo alguno el más *alejandrino*.

Efectivamente, el helenismo se forjó en el alejamiento por cosmopolitismo, por renuncia a lo telúrico, lo provinciano. Miles de macedones y griegos en general habían abandonado sus respectivo lugares de nacimiento para, precisamente, generar con su lengua una nueva *koiné*, *lingua franca* del mundo civilizado conocido. No lo hicieron buscando etéreos etiquetados de conquista —vana historia bélica del mundo—, sino atraídos por las oportunidades de unas tierras de promisión. Ese nuevo helenismo sería griego en idioma, oriental en su localización, pero sincrético en sus modos y forjas civilizadores. Y de aquellos tres reinos distinguibles en torno al 280 a.C., herederos del imperio alejandrino, Macedonia se retrae y serían los de Asia y Egipto el relevo de prosperidad helénica; recámara de futuro.

Ya en 297 a.C., el pensador Demetrio de Falerón resolvió oportunamente abandonar la capital de Macedonia —Pela— para establecerse en el reino creado por uno de los sucesores de Alejandro; el Egipto de Ptolomeo con capital en Alejandría. El modo de hacerse valer Demetrio de Falerón en el *nuevo viejo mundo* sería sentar las bases intelectuales de la civilización alejandrina. Así, a él debemos en gran medida la obsesión ptolemaica por el Museo y la Biblioteca de Alejandría. Probablemente también el constructo de orden religioso interno creado *ex professo*; la religión más artesanalmente creada de la historia, en torno a una figura de bricolaje, Serapis.

Centralizado en el templo alejandrino del Serapeum, se fundían las tradiciones mitológicas griegas y las egipcias para forjar una religión nacional, helénica en sus formas y egipcia en su contenido. El dios

Serapis fue creado mezclando al inevitable Osiris de la tradición egipcia —por su predicamento en el ritual de entierros y percepción de la vida futura ahistórica— y un particular Zeus griego con los atributos del buey sagrado, Apis. Serapis, dios popular y aglutinante, encabezaba esa citada religión de bricolaje que habla por sí misma de la necesidad social de un culto asumible por toda la población.

4

Por otra parte, en Asia se había establecido el oficial macedónico Seleuco, que dará nombre a lo seleúcida o selchuquí. Emparentando con la persa Apama, su reino helénico *tenderá más a Oriente* que cualquier otro rincón del orbe post-alejandrino. Si lo egipcio helénico fluctuaría en torno a Alejandría y a la dinastía de los Ptolomeos, lo helénico asiático girará en torno a la capital nombrada en honor a Antíoco, el hijo de Seleuco y Apama: Antioquía. Entre esos dos nodos igualmente orientales de lo helénico, Antioquía y Alejandría, se iría creando un lazo por competencia en la historia de las ideas religiosas en tanto Atenas, aún activísima intelectualmente, se iría *especializando* en lo estrictamente filosófico y tradicionalmente asociado con lo griego en exclusiva. Mucho después —155 a.C.—, cuando el estado de cosas mediterráneas se romanice desplazándose más a Occidente el *ombligo político del mundo* —Roma—, merced a Atenas se propiciaría el clásico proceso del *conquistador conquistado*: una *embajada filosófica* ateniense llegó a Roma, validando ese prestigio cultural de Grecia.

Roma distinguiría a la perfección la deuda cultural del débito conquistador. En tanto los pensadores atenienses prosperaban en Roma, Atenas era saqueada, trasladándose gran parte de su bagaje cultural —manuscritos, bibliotecas completas— a la nueva capital. De alguna manera, esta *occidentalización* del Mediterráneo, en genial rotación centrifugadora de ideas, daba la espalda al cuerpo principal del helenismo —Asia y Egipto—, razón por la cual ese mundo se desgajaría de un modo natural como lo *oriental*. Sin comprender esta temprana división del Mediterráneo seguirá sin captarse la esencia de Bizancio —Roma oriental, naturalmente helénica— y la del futuro mundo islámico.

El helenismo, en esa calidad de *autopista de ideas*, abundaría en el sincretismo religioso de las poblaciones injertadas, trenzándose lo divino y lo humano, lo político y lo religioso. El cuarto de los Antíocos asiáticos, por ejemplo, será apodado —en torno a los 200 a.C.— *Epifanés*; el

dios que aparece —de posterior impronta cristiana—, en tanto la ruta de Alejandría a Antioquía pasaba por los mimbres geográficos míticos del pueblo de Judá, sometido a una siempre negada helenización constitutiva y decantándose gran parte de sus descendientes por el establecimiento en Alejandría.

Así, aquella teología sincrética que citábamos entre lo grecolatino y lo judaico, permite hablar de la idea de *Júpiter-Yahvé* (Simon 1976) en tanto teología pagano-judía de la que surgirán las tres religiones reveladas; en tanto que capítulo esencial en nuestra larga historia de indefinición previa a la innovación de las ortodoxias. Hacia la erección de muros divisorios entre religiones, así como entre religión y otros modos de pensamiento.

5

La helenización del judaísmo no llegaba sólo a la racionalización de la idea del dios; la conversión de monolatría en monoteísmo, por contagio de aquella vieja unicidad filosófica griega que habíamos visto. También lo era *epidérmica*: en el 200 a.C. el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén, Josué, rendía pleitesía a Antíoco IV —aquel Epífanes— y llegaba a cambiar su nombre hebreo —Joshuá/Josué— por el griego Jasón.

En ese proceso de completa helenización, el pueblo de Judá comenzó a forjar el judaísmo. Los dos polos —Antioquía y Alejandría— atraerían a diversas facciones de las tribus proto-judías de Oriente Medio: los de una helenización más costumbrista se volcaban hacia Antioquía, en tanto los más moderadamente tradicionales apuntaban a Alejandría. En Jerusalén, entretanto, la influencia de las formas griegas de Antioquía fue tan arrasadora que se tomó por *terreno ganado* forzándose lo ya aparentemente imposible: en 167 a.C., el Templo de Jerusalén se dedicó a Zeus-Yahvé, se abolió la festividad del sábado —*shabbat*— y se prohibió la circuncisión. Nada concentra más y *esencializa* un nacionalismo que un intento de erradicación.

La respuesta del pueblo de Judá siguió dos caminos diferentes: la *huida a Alejandría* por una parte, y la revolución abierta por otra. La primera forjará el judaísmo, en tanto la segunda lo dotará de mitología fundacional y referencial a un pueblo concreto. Efectivamente, de este tiempo data el éxito de la revuelta de los Macabeos y la subsiguiente purificación del Templo, celebrada desde entonces en la conmemora-

tiva fiesta de la Januká hebrea. Jerusalén elegía seguir aforada en su tradicionismo político-religioso exclusivista —en 104 a.C., un rey asumió también las funciones y el cargo de sumo sacerdote, Aristóbulo—, en tanto la muy numerosa comunidad judía de Alejandría compaginaba religión y el cierto universalismo cosmopolita helénico.

De entre estos dos modos de helenización del judaísmo, desde Antioquía se había forzado un proceso formalista provocando que se quebrase y surgiese un nacionalismo reactivo, en tanto Alejandría avanzaba más sinuosamente hacia el universalismo helénico en las tradiciones del pueblo judío. Un signo de los tiempos, de hecho, es que los judíos alejandrinos no hacían uso del hebreo sino del griego, circunstancia que resultará esencial en la futura forja de un algo llamado genéricamente cristianismo en ese único cauce polifacético de las tradiciones abrahámicas helenizadas: los que *vuelvan al hebreo* en el primer siglo de nuestra era serán ya considerados abiertamente judíos, en tanto los que mantengan sus libros griegos serán llamados abiertamente cristianos de muy diverso corte. Abundaremos en ello, pero el judaísmo tal y como lo conocemos da entonces un salto cualitativo esencial en este momento y por la voluntad expresa de *generar una identidad en base al hecho diferencial*. Otra cosa es su cristalización definitiva medieval, en tanto que —veíamos— *islam alternativo*, en la natural simbiosis creativa mediterránea.

6

La rivalidad entre Alejandría y Antioquía alcanzó también a un elemento vehicular de la historia de las ideas sin el cual no se habría propiciado la fijación de tradiciones, largamente conservadas por vía oral: los soportes de escritura. Como parte de la riqueza exportable de Egipto, Alejandría canalizaba con su puerto el monopolio de producción de papiro, soporte primordial en la extendida recopilación bibliográfica y archivística en torno a la biblioteca alejandrina. Alejandría contra Antioquía, el Egipto ptolemaico contra la Asia selchuquí —seleúcida—: eliminado el tercer gran polo bibliográfico del helenismo cuando se produzca el saqueo romano de Atenas, la producción y recopilación literaria de Alejandría sólo tenía un posible rival oriental: Pérgamo.

En un intento de perjudicar a su rival, Alejandría trabó intensamente el envío de papiros a Pérgamo, ávida de fijación textual en tanto

que *pilar de sabiduría*, como llamaría Lawrence de Arabia a las ciudades orientales comprometidas con la transmisión de la cultura universal. Y en respuesta, en un clásico salto competitivo haciendo de la debilidad fortaleza, Pérgamo *inventó* el pergamino, el soporte textual por excelencia hasta entrada la Edad Media, momento en que —nuevo salto competitivo— los árabes comercializasen el papel chino hasta el corazón de Europa con entrada por Al-Andalus. La historia de los saltos culturales es más sutil e interesante que la del orto y ocaso militar, nodo esencial en los manuales obsoletos. El siguiente salto europeo —la imprenta— haría girar de nuevo la punta del trompo cultural mediterráneo hasta el norte, provocando la consustancial popularización de las ideas renacentistas.

Mucho antes, y en el tiempo que aún nos ocupa, la Alejandría ptolemaica resplandecía con luz propia. La luz del *nacionalismo* cultural merced a la cual veíamos al griego Demetrio de Falerón en los orígenes del Museo y la Biblioteca alejandrinos. De ahí, de ese torbellino greco-egipcio, surgirán según veíamos tanto el futuro cristianismo como la *reacción judaica* (Mossé 2000:75), realmente constitutiva del judaísmo pese a su consideración de *ortodoxia salvaguardada*. Porque, al margen de su etiquetado en Antioquía, el sincretismo cristiano se cimentará en Alejandría, al igual que la decantación exclusivista del judaísmo se produciría, por la misma época, en torno a los esfuerzos de *continuidad retroactiva* posteriormente unificados míticamente en torno al llamado *espíritu de Yavné*. Y se hizo, insistimos, de un modo reactivo, simbiótico ante y frente a lo nuevo, innovador en su ortodoxia re-hebraizante en un entorno tradicional judío griego. Ileana Chrassi ofrece unas páginas magistrales sobre la forja de un determinado concepto abstracto de Dios en esos pagos, partiendo del limo —inevitable delta alejandrino— que iban dejando tantas vueltas de tuerca filosóficas a las distintas concepciones de los dioses. Ese dios abstracto y único, finalmente sintetizado, no iba a ser el *bricolaje* de Serapis, ni siquiera la omnipresente Isis cuyas letanías se *abejeaban* en todo el Mediterráneo partiendo de un santuario cercano a la ciudad egipcia de El Fayúm.

Ni siquiera sería ese nuevo dios un injerto del todopoderoso e invicto, trasunto de Mitra y el Sol. No; todos esos elementos se incorporarán en los muy diversos aspectos dogmáticos del cristianismo —Virgen María, iconografía constantiniana, catecumenismo de adoración a Mitra, etcétera—, pero ese dios de nuevo cuño previo al

etiquetado, *habrá de ser fruto de un sincretismo más sutil entre lo divino, tal y como lo elaboró el pensamiento griego —ley unitaria del cosmos—, dios abstracto y lógico, y el celoso dios étnico de los hebreos* (Chirassi 2005:156). Se trata del citado *Júpiter-Yahvé* de otros autores (Simon 1976); producto de una teología pagano-judía de impronta universal, por el espacio helenístico en que se movió. Nacía en puridad la teología abrahámica, sólo a falta de matizaciones sistemáticas desde el siglo I de nuestra era hasta los años 800.

7

Ya veíamos que el credo monoteísta es una formulación griega, en tanto que larga especulación apuntalada definitiva y *definitoriamente* por la idea aristotélica de lo divino —*motor inmóvil*— y el exclusivismo monoteísta de los órficos aderezado por un orden cósmico pitagórico, armónico y equilibrado. Un elemento innovador resulta ser que ese nuevo dios alejandrino está demasiado cerca del ser humano; tanto que de hecho en una de las llamadas religiones reveladas, en muchas de esas facciones históricas de un mismo sentido de lo trascendente, el dios se hará hombre. En cierta medida, esa concepción *humanista* de lo divino contradecía los presupuestos lógicos de las primeras teogonías griegas en las que se huye de la *hybris*, la equiparación humana con el dios: es aquel Ulises que se negaba a quedarse con Calipso; a salirse del tiempo mortal. Se negaba a caer en la tentación de flotar en una inerte eternidad.

El viaje hasta ese dios cercano había sido largo, desde la obsesión griega por no ser como los dioses; aquel Zeus dejando morir a su hijo ante las puertas de Troya, vacuna humana —de nuevo— contra la inmortalidad. Desde la temerosa negativa femenina a yacer con Minos porque eyaculaba serpientes hasta la humanidad del dios forjado en Alejandría, el trayecto es tan azaroso que la decantación del *dios humanista* alejandrino provocó en pura lógica la percepción creacionista, genésica de la divinidad recién descubierta en las religiones reveladas. Todas, indefectiblemente, domadas en ortodoxias posteriores en torno a la sobre-dimensión de un solo texto considerado como exclusivamente revelado.

En esa Alejandría helenística de gran presencia judía; en esa capital cultural en que los monoteístas de Yahvé habían perdido el uso doméstico y cultural del hebreo o arameo sumidos, como estaban, en

la ubicuidad de la lengua griega; en esa capital del Mediterráneo se fijó el Antiguo Testamento por vez primera y en griego. Es la versión conocida como la *Septuaginta* o *De los Setenta*, libro considerado por Agustín de Hipona como texto revelado, versión griega de la Torá, ley de Dios. Era la primera recensión canónica de un texto religioso, a la medida filológica reverencial de similares procedimientos previos de fijación textual que habían sido ensayados en los textos de Homero. De nuevo: primero la reverencia por el texto, y luego su consideración en tanto que *palabra mágica*, *antología arcaica* asumida como original y originaria en el ínclito proceso de continuidad retroactiva aquí siempre destacado. Y lo más importante aún: en la traducción, en la reinvención sobre la marcha que implica el proceso traductor de las asumidas como fuentes culturales, el pueblo de Judá comenzaba a abrirse en tanto judaísmo; el acto de traducción se convertía en acto de salvación (Hughes 2011:18), que desprovisto de simbolismo puede significar que el acto de codificación textual implicaba la forja de una identidad.

Cuenta la leyenda que se encargó a setenta sabios esa versión griega de la Torá, y que llevaron a cabo su tarea de un modo independiente, sin contacto alguno entre ellos. Al contrastar las setenta versiones resultantes, el milagro inherente a tal mito obró en el sentido de que ni un signo de puntuación distinguía entre sí a las setenta traducciones, dato elocuente en materia de *palabra de Dios inamovible*. Con la helenización —es decir, universalización— de semejante tradición cultural, Oriente Medio estaba preparado para superar al dios estático, local, de los *parroquianos*. Dios pasaba a ser algo dinámico, competitivo, ubicuo y presente desde siempre, en el convencimiento inducido de que esos textos no nacían ahora sino que *por fin* alcanzaban su fijación textual. Uno podía no ser creyente de su deidad local, y sí de una lejana. Porque la religión ya no era bandera local, sino materia de convencimiento, inoculación, conversión. Llegaba el tiempo universal en que los fieles podían trasladarse. Era el tiempo del *comercio de almas*.

17. EL *BARRIO DELTA* DE ALEJANDRÍA

1

Ya venimos viéndolo: el esplendor civilizador del helenismo puede considerarse como el promotor de unas fusiones culturales sin las cuales no se comprende nuestra larga evolución en el mundo de las ideas religiosas; los siglos de sincretismo parcelado y decantado *a posteriori* por la cerrazón tradicionista. Volvemos a lo de siempre: las ortodoxias se presentan como recurrentes innovaciones, como el triunfo absoluto de un partido determinado que entonces se dedica al ínclito *repintar de blasones* —retroalimentación dogmática, continuidad retroactiva, *precuela* literaria para tiempos de poder, etcétera—. La tónica general de esas ortodoxias será siempre negar su tiempo gris previo, la indefinición natural de las cosas en evolución; desdecirse de una larga y lógica *fusión por confusión*. El tiempo largo que sustituya al creacionismo de la *era axial* de Jaspers o la *gran transformación* de Karen Armstrong. Un limo histórico en permanente movimiento policromático y evolutiva. Natural, humano y social, como grados de los mismos procesos, prácticamente biológicos, por los que transcurren vida e historia.

Ese esplendor helénico universalista es hijo de los presupuestos cosmopolitas del tiempo aqueménida. Es oriental por el lugar en que se produce —la Hélade asiática post-alejandrina—, y orientalizado por las fuentes de las que bebe: el mundo indo-iranio y a través de éste las culturas que pudieran volcarse en Asia Central, muy especialmente las civilizaciones del subcontinente indio, en ese sistema conectivo que dibujábamos: dos cauces de orientalización —al norte, ruta indoeuropea, al sur, la *Antigüedad conectada* de Grecia, Egipto e India—, mas una conexión camito-semítica entre ambas; las rutas caravaneras desde el

mar Negro al cuerno de África. Y todo ello, *bombeado* por la *centrifugadora* mediterránea. Ése es el circuito de las ideas en la larga evolución de la sistematización religiosa, no la vieja cantinela de tres religiones surgidas de la nada previa y expandidas, respectivamente, por genética, evangelización o mediante las armas. En el momento que nos ocupa, cuando Roma protagonice la novedosa occidentalización de ese esplendor cultural; cuando acabe bifurcando el Mediterráneo y el *Sacro Imperio Romano* de Occidente ignore la vivísima Roma oriental en torno a Constantinopla, se acabará confundiendo la diversidad cromática de ese esplendor cultural.

Lo que no se comprenda —por falta de formación, de contextualización, de lectura científica más allá del dogmatismo corporativo de los sistemas religiosos— se tomará por herético galimatías, en ocasiones invasivo y conquistador. Y se pensará que los sistemas culturales así como los religiosos asociados son productos puros y lineales, genésicos todos. Nacidos de un libro, un fundador, en una fecha determinada.

Pero todo nace siempre indeterminado, *engendrado a escote*, sustentándose en su contexto y de difícil unicidad fontanal. Como otra característica destacable, aquel esplendor cultural helénico desconocía la parca división posterior de las ramas del saber: lo científico no se distinguía de las humanidades ni éstas desgajaban lo espiritual de lo filosófico. Un todo vivo y compacto, móvil y orgánico que entre otras muchas facetas destaca por dos características específicas interrelacionadas: lo universal helénico es la historia de sus ciudades, y sus ciudades son pequeños universos que rompieron tiempo atrás la identificación exclusiva de una polis y su sistema religioso. Eran ciudades de mundo.

2

Lo veíamos antes: lo helénico inaugura un tiempo de *comercio de almas*; posibilidad de intercambiar esencias personales, rituales colectivos. En adelante uno puede no profesar la fe de sus padres. El mundo de las creencias deja de ser matricial para reinventarse como algo circunstancial. Con la progresiva implantación de muy diversas escuelas y corrientes de pensamiento, el mundo de las creencias personales —asociadas a los rituales sociales— dejó de ser en gran medida *genético*, *telúrico*, para constituir un mosaico de identidades colectivas móviles, cambiantes. Mutuamente influenciables, pese a la apariencia de oposición y contraste.

Las ciudades del Oriente Próximo, Medio y Asia Central, *pilares de la sabiduría* en aquella poética mixtificación de T.E. Lawrence que citábamos, asistieron a la profusa implantación de muy diversas *tribus urbanas*: sofistas, pitagóricos, estoicos, etcétera. Sí, pero también mazdeístas —magos— órficos, herméticos, etcétera. Con el correr de los siglos, y ya en las primeras décadas de nuestra era, rituales de oráculos caldeos serían explicados en las mismas plazas en las que se celebraban éxtasis colectivos en honor a Dionisos o Apolo, o celebraciones *en desagravio* en nombre de Isis o Mitra. En las vidas de los monjes sirios —recogidas o redactadas, entre otros, por Teodoreto de Ciro—, se evocan templos erigidos en honor de *diversos demonios*. Así, genéricamente denominados; tal es la etiqueta de *pompa diavoli* (Teja 2008b) y bajo cuyo ninguneo se adivinan santuarios a Afrodita, Apolo, Artemisa, Asclepio, Atenea, Démeter, Dionisos, Hera, Poseidón, el propio Zeus, etcétera.

En las futuras narraciones canónicas presentadas bajo el prisma creacionista judeocristiano y proto-islámico, los monjes *ningunean* a las deidades locales omnipresentes. No entran en distingos: son templos a diablos, pretendiendo así protagonizar un tiempo bisagra definitivo en la acepción de Levy-Strauss y su *paso del pensamiento salvaje al sabio* —por más que nos es más afín la convencional *distinción mosaica* (Assmann 1996:48), menos evaluadora: Assmann no toma partido por una cualificación religiosa, simplemente hace notar que así se percibe desde cada sistema religioso presentado como superación de un paganismo—. Nada de eso; no se sostiene el mito creacionista de *superar la ignorancia* previa. A la sabiduría previa le sucederá la sabiduría posterior surgida de ella, junto con la innovación clausurante de las distintas *ortodoxias parroquiales*. Éstas tratarán entonces de hacer olvidar mil y una formas previas de lo mismo tomadas por contrarias, e incluso después por enemigas. Formas de lo mismo evidenciadas por la arqueología si bien siempre, inveteradamente, despreciadas en la historia de la sistematización religiosa. Porque todo es siempre mezcla y suma y se explica como rechazo y excepcionalidad porfética.

Esta diversidad fontanal —mixtificación, sincretismo— no es característica exclusiva de un contexto temporal o espacial. Porque andando el tiempo ¿quién distinguiría a un hereje judeocristiano de un protomusulmán o un partidario de Arrio o Nestorio, o bien maniqueo, o acaso uno influenciado por las enseñanzas de Simón el Mago, o recurrente buscador de los escritos de Marción, o baptista pre-cristiano, o

tantas otras posibilidades de interpretar el mundo por medio de comportamientos personales de seguimiento colectivo, solo incompatibles posteriormente?

3

Aquel mundo cultural de las polis —urbano, decíamos; universal también— había tenido en la Atenas de los 450 a.C. un momento muy destacable. Es el tiempo de las *antilogías* de Protágoras y tantos otros; discursos dobles, exponentes de un cierto e interesante relativismo cuyo *final de fiesta* será probablemente la verdad absoluta de determinados sistemas religiosos. Y no deja de ser paradójico que aquel Protágoras sea considerado uno de lo padres de los sofistas, y que una de las verdades absolutas más chirriantes en el *hormiguero* de ideas diversas del mundo helénico —el cristianismo— se inmovilice precisamente en nombre de alguien a quien se llamó en su día *el sofista crucificado*.

Así, los sofistas de los 450 a.C., esos *profesionales del saber* —que tal es lo que significa *sofista*— inauguran un tiempo de debate y contraste. Por lo general la historia los desdibuja aplastados bajo el peso de la lógica socrática, evidenciada por Platón en sus diálogos. Aquella Atenas catalizadora de debate intelectual relativizaba el poder interpretativo del mito; ponía en solfa el inveterado pesimismo de las fuentes conocidas: aquel Hesíodo y su historia decadentista, con la secuencia de razas míticas que poblaron la tierra, cada cual peor que la anterior preludiando todo un género literario posterior en la apocalíptica milenarista medieval.

En su *cuestionamiento de Hesíodo* —del mundo mítico elevado a sistema de creencias—, la polis contestataria anunciaba la desconfianza con respecto al profeta. Porque Hesíodo no es un mero recopilador de historias; en sus modos comunicativos, en su presunción de verdad absoluta, Hesíodo es cuanto consideraríamos una *personalidad paradigmática* (Jaspers 1962:100), o profeta. Frente a la etérea anonimia de lo atribuido a Homero, el mundo hesiódico pretende una *firma* de su obra consciente de su personalidad. Hesíodo es el poeta-profeta; se permite avisar a los dirigentes, anunciar decadentismos, menospreciar lo no heroico como marginado por los dioses. Su *Teogonía* sería el libro de texto de religión griega, temprana *antología arcaica*.

Frente a eso, frente a la existencia de un *sistema mítico* ambiental, destacan los sofistas en su relajación doctrinal. Ya fuera en la inter-

pretación histórica, del mundo en torno o en la descripción de su presente, los sofistas proclamaron que podían existir dos puntos de vista contrapuestos. Que la verdad absoluta es una pretensión vana, y así el debate estaba servido. A este respecto, y como ejemplo vivo de la permanente dualidad posibilista de las cosas, resulta interesante una ilustración del modo que tenemos de encapsular las citas clásicas; una cierta posibilidad de *antilogía*. Así, se relaciona a Protágoras con una célebre frase: *el hombre es la medida de todas las cosas*.

4

De ese modo, tal cual, —*el hombre es la medida de todas las cosas*—, esa frase se erige en fundadora de un humanismo griego de raigambre histórica. Sin embargo, parece que su contexto no apunta a lo mismo: enmarcada en unos escritos sobre *La Verdad*, Protágoras acuñaba su frase no para fundar humanismos —por más que fuera, de por sí, interesante—, sino para indicar que *todo depende del punto de vista de cada cual*.

Que el hombre sea la medida de todas las cosas significa, así, que cada ser humano pondera las cosas de un modo diferente. Una maleabilidad de pensamiento que Platón rechazaría —y Sócrates también, hasta donde sabemos de él a través de Platón— debido a la inestabilidad relativista de tal forma de pensar, en el futuro inquietante para todo sistema de pensamiento que pretenda cierta rotundidad. Sin embargo, esa maleabilidad sofista anunciaba algo interesante: evidenciado el natural desacuerdo entre los semejantes, los sofistas preludiaban la necesidad de llegar a puntos intermedios entre los seres humanos, para asegurarse la convivencia (Melero 2007,15). El relativismo, la *bestia negra* de todo sistema —pretensión de regulación convivencial—, nacía precisamente con voluntad de convivencia.

En este sentido, otro sofista destacado, Pródico de Ceos (m. 395 a.C.), elaboró una interesante teoría sobre el origen de los dioses relacionándolos con el origen de las palabras, ya que Pródico se ocupó intensamente de las cuestiones del lenguaje: el hombre nombra a los dioses para dar forma reconocible a cuanto venera, por serle especialmente útil —lluvia, mar, sol, etcétera—. La capacidad denominativa del ser humano se destacaba como capacidad previa a cualquier otro modo de saber.

Ya vendrá un nuevo sofista, Gorgias, a definir la sacralidad de la pala-

bra, tan afín a los campos que nos ocupan. *El logos* —dirá Gorgias— *es un gran señor que, con un cuerpo muy pequeño y totalmente invisible, realiza acciones sobrehumanas* (Melero 2007,19). En cualquier caso, ese relativismo sofista se relaciona con la interesante visión del mundo que establece lo catártico del teatro griego, olvidado —no por azar— en la *fase confesional* del helenismo tardío, el bizantinismo, y ya no recuperado por el post-bizantinismo islámico. Ya Taciano —m. 180— condenaría todas las Bellas Artes en su opúsculo *Contra los griegos*. Efectivamente, en la tragedia vislumbrada desde fuera —la magia del teatro—, las conductas evolucionan, los mundos se acercan, las ideologías y los discursos se afinan: se relativizan. Hoy, por ejemplo, los persas pueden ser el enemigo, y mañana podemos verlos llorar en el escenario, sintiendo compasión al conocer sus razones. Así, los sofistas y las artes serán siempre contemplados con reserva. Por miedo a la relatividad de las cosas.

5

El valor de la palabra es ateniense. La mitología creacionista hablará de semitismos genésicos sin valorar las fuentes reales de las cosas. Hablará de irracionalidad desértica, cuando los conceptos que manejamos nacieron en ciudades lógicas y poliédricas. Cuando Anaxágoras de Esmirna (508-428 a.C.) hable de una *inteligencia cósmica divina* —el ínclito *nous* al que ya convertirán en padre del *logos*—, no es que esté hablando de un dios creador de la inteligencia; es que eleva a ésta al rango de divina.

La historia de la religión, en gran medida, se basa en darle la vuelta a las cosas bajo la forma de palabras: en mis ansias humanistas valoro la inteligencia, invento con ella el concepto de dios —aquello que más aprecio, cuanto siento trascendente, *meta-fisiká*, más allá de lo físico—, y el tiempo lo pondrá boca abajo: el dios así creado pasa a ser creador, en genial alarde de modestia literaria, como cuando hace ya rato ponderábamos el protocolario reconocimiento de las musas en el genio poético.

El relativismo sofista enervó a los más *integristas* y posteriores interpretadores del cosmos, entre los que cabría incluir a Platón y Aritóteles, pese a sus diferencias entre sí. Los sofistas no prometían nada, no condenaban nada. Nunca ganarían elecciones ni participarían en el *comercio de almas* por su inveterado anti-corporativismo. Su interpretación

del mundo no era nada espectacular: se concentraban en localizar lo que eran, más que en dictaminar cuanto debían ser. No ambicionaban crear un tipo determinado de persona. Como quiera que la Inquisición es previa a su nombre, algunos ilustres sofistas fueron expulsados de Atenas. También será ejecutado —en el lado contrario— su principal azote, Sócrates; quizá por aquello de que nunca hay que remover las aguas de la conciencia colectiva, sea cual sea el extremo desde el que se haga. Sócrates será recordado en la literatura platónica como un *martys*; testigo de la verdad. Un arranque etimológico que influirá en la terminología para el mismo concepto árabe: de *shahada* —dar fe—, el *shahid* o mártir será prueba viva de la verdad.

Con el tiempo la filosofía se centrará más en aprender cómo vivir; cómo afrontar los misterios de la propia existencia. La secuencia histórica de la formación ateniense sigue tres estadíos bien diferenciados en sus planteamientos, pero comprometidos todos como el entramado conjunto para hacer de la polis una *sociedad de conocimiento*. En primer lugar, Platón (427-347 a.C.) fundó la Academia tras sus viajes a Oriente en *despecho social* por la muerte de Sócrates. Con el mismo enfoque anti-relativista —anti-sofista—, Platón buscaba las constantes invariables de la realidad. Con la *alienación en el espejo*, Platón no describió universos interiores sino que preludiaba divinidades absolutas con su localización exterior de la virtud. Hay un lugar y tiempo ajeno al nuestro, hay valores absolutos de los que somos mero reflejo desvirtuado. Su discípulo más aventajado, Aristóteles (384-322 a.C.), será el siguiente eslabón en la sociedad de conocimiento, mediante la fundación del Liceo.

6

En ese ambiente urbano de *cursus honorum*, de rivalidad escolástica en espiral ascendente hacia la formación cultural de una sociedad, Aristóteles se desmarcó de su maestro precisamente por razones conceptuales: su materialismo —largamente aludido ya, recordemos la vulgarización que hacíamos en *Platón, Aristóteles y el caballo*— le llevaba a valorar en mayor medida la vida y circunstancia, el movimiento de las cosas frente al éxtasis esencialista de Platón. Surgían modos trascendentes de entender la vida y los dioses; sistemas reconocibles con inquietud religiosa por más que nunca hagamos erróneamente que entronque aquí la historia de los sistemas religiosos. Para Aristóteles la

mente humana —ya veíamos: aquel *nous* que acabará siendo el padre del *logos*— es divina e inmortal, y fluctúa por los alrededores de un dios *noesis noeseos*: auto-contemplativo, solitario. Pocas vueltas hay que darle a esta idea para alcanzar una definición del alma y de Dios, muy próspera en la historia de las religiones.

Dándole vueltas a las cosas, toda aquella sociedad de conocimiento urbana se iba preparando para universalizar parcelaciones del saber. Nuevas *tribus,* formas colectivas de comprender los conceptos en juego, se repartirían adeptos y paladines por entre las calles atenienses, preludio de las de Alejandría, Antioquía, Pérgamo y tantas otras hasta Roma o Bagdad. La que aludíamos como tercera escuela creada en Atenas configuraría una de estas *tribus urbanas*: la de los estoicos, en torno a la Stoa de la que reciben el nombre.

Los estoicos eran los deterministas. Su mentor era Zenón (342-270 a.C.), fenicio chipriota que impartía sus clases en la *Stoa* —porche— del ágora ateniense. Herederos de una visión triunfalista del mundo helénico —era el tiempo de Alejandro Magno—, los estoicos percibían el mundo en progresiva *unidad de destino* y la única posible actitud humana frente a tanta fuerza de la predestinación sería la vida contemplativa; la paz interior. Ese *equilibrio anímico* —*ataraxia*— se exacerbaba en otro de los grupos de pensamiento: los escépticos, con Pirro de Elis al frente (365-274 a.C.). La única reflexión coherente del ser humano inteligente era precisamente la suspensión de todo juicio. Admitir que las cosas demasiado dogmáticas dirigen inevitablemente a la infelicidad.

Otra *tribu* ateniense de arranque coetáneo sería la de los epicureístas, por Epicuro de Samos (341-270 a.C.) y su *comuna del jardín* en la que cantar las excelencias de la *decansada vida*, felicidad insumisa a las obligaciones de la polis, anclada en un etéreo presente continuo. ¿Para que hablar de la muerte, por ejemplo, si no existe mientras vivo, y cuando pase a existir ya no estaré para hablar de ella?

7

Todas estas corrientes de pensamiento iban a coincidir en una contestación relativista a las grandes verdades de la Academia platónica y el Liceo ateniense. En el arranque del tiempo universalista del helenismo tenderán a constituir genuinas *tribus urbanas* que se sumarán a las ya vistas mil y una corrientes de *comercio de almas*, provenientes tanto de

la Grecia más antigua como gel Oriente acercado. Cuando en aquellos *pilares de la sabiduría*, aquellas ciudades orientales helenizadas, se comience a dar forma a una determinada sistematización religiosa, su justificación camerística aludirá a profundas razones proféticas, creacionistas, aisladas de un paganismo del que pretenden escapar y fingiendo una pureza ortodoxa totalmente inexistente en aquel ambiente ecléctico más que en términos de enfrentamiento corporativo. Pero ahí, en ese *paganismo* griego, estaba el anclaje definitivo de las tres *religiones reveladas* cuyo discurso tradicional fijará textos alimentados por las cosmovisiones iranias. Las corrientes de pensamiento se repartían por la Hélade mezclando voces y ecos, Oriente y más Oriente, lo semítico y lo indo-europeo.

La permanente referencia a esos *pilares de la sabiduría* es pertinente de nuevo: la juventud formada en ciudades como Edesa, Atenas, Alejandría, Antioquía, Apamea y otras tantas erigirían su arquitectura intelectual en permanentes viajes entre tales ciudades, algo simbólicamente reflejado en la narración de un hermoso texto de naturaleza apócrifa: el Himno de la Perla contenido en los *Hechos de Tomás* —referente ineludible en el universo gnóstico que desembocará en el maniqueísmo, por ejemplo—. En tal Himno, probable homenaje literario a aquel Adán expulsado del Paraíso, se recrea el periplo de un joven que busca la verdad, ejemplificada en aquella Perla (Teixidor 1992:65). La verdad se alcanzaba por el camino, y ese camino eran las ciudades helenizadas e iranizadas de Oriente Próximo y Medio.

8

Alejandría era una de tales ciudades. Ejemplifica la conexión entre los estudios clásicos y los semíticos (Trebolle 1998:10). Una conexión, por ejemplo, despreciada por la islamología mayoritaria posterior, obsesionada con el *creacionismo ex nihilo* del islam, y menospreciada generalmente por los helenistas en su obsesión por recortar los mapas y convertir lo griego en completamente occidental. La Alejandría helénica, poblada por todas las corrientes de pensamiento griego aludidas —aquellas *tribus urbanas*—, fundidas y confundidas con otras tantas provenientes del mundo iranio; esa Alejandría de los primeros siglos de nuestra era prefigura en gran medida los sistemas religiosos que nos ocupan. Al menos, la arquitectura esencial de su teología.

Se trata de un mismo cauce de ideas y formas de pensamiento que

acabarán decantando: desde la helenización esencial del judaísmo hasta el modo en que tal proceso propiciaba el similar envoltorio helénico cristiano, así como la definitiva *insumisión popular* que, frente a los futuros dogmas bizantinos, preludiarán un modo monoteísta de no ser lo uno ni lo otro a la espera de poder llamarse islam. Del judeocristianismo al proto-islam no hay nada que pueda tratarse sin algo de conexión alejandrina y helénica.

Por más que se venga haciendo y repitiendo de un modo sistemático, la historia de las ideas religiosas no es desmontable al modo en que un mecano prefigura, desde la fisonomía de cada parte, el conjunto resultante. Sin embargo, probablemente deba recurrirse ocasionalmente a esta *deconstrucción genérica* con el fin de poder contemplar los procesos como tales, y no como superposición de bloques dogmáticos. Los bloques, de haberlos, son orgánicos, en evolución, y sus consideraciones quedan lejos ya por fin de inveterados creacionismos salvíficos en los orígenes de las religiones, asociados a personalismos proféticos de difícil casación con cuanto se sabe del tiempo y lugar en que florecieron.

Ni la historia de la religión es la biografía de sus grandes hombres, ni hoy por hoy se puede ya estudiar *la palabra aislada*. Y ese es el gran problema de la hermenéutica considerada como traductora de una transmisión textual: no existe tal cosa, sino una evolución que convierte todo texto en palimpsesto. No se comprende la Biblia sin literatura colindante —oralidad semítica e indoeuropea, los apócrifos, etcétera—, y no se entiende el Corán sin ese mismo bagaje textual y contextual. De nuevo: entender simbólicamente la notoriedad de personas y procesos no entra en contradicción con plantear científicamente la naturalidad histórica de circunstancias distintas; filtros de color según los cuales contemplamos un mismo y único proceso: la transmisión de textos a través del tiempo hasta su taxidermia repetitiva tras la fijación, con el *rigor mortis* de sistemas religiosos dogmáticos en seguimiento de la siempre aludida aquí *innovación de la ortodoxia*.

9

Pero podemos ir más allá: ese rechazo a *la palabra aislada*, debe llevarnos a la ponderación del texto en el tiempo; la *veneración por el texto* genérico, desprovisto del etiquetado monopolizador. Debe llevarnos al interés filológico de un tiempo y lugar determinados en los que probablemente se estaba acunando la futura expresión *palabra de Dios*.

Pero otras expresiones previas resultaron mucho más poéticas: el logos *encargado de estimularnos*, por ejemplo, es una expresión estoica utilizada por el apologeta cristiano Clemente de Alejandría (150-216 e.A.). En su caso concreto, la aplicación moral del concepto etéreo del *logos* se lleva a cabo directamente; lo eleva al rango de *Pedagogo divino* —de ahí el sentido programático de la obra clave de este alejandrino, el *Pedagogo*.

Llegado el momento de defender el cristianismo, según Clemente al buen creyente lo distinguirá el modo en que su alma actúe siguiendo las instrucciones y enseñanzas del *logos*. Resulta significativo que los principales abogados del logos divino como instructor del alma humana —los veremos: Filón el judío, y Clemente el cristiano, ambos de Alejandría— en ningún caso defiendan la encarnación de tal concepto, base de la futura concepción corporeística del logos en la figura de Jesucristo. Cuanto es lógico en Filón —dado su adscripción al judaísmo— no deja de ser sintomático en Clemente, temprano adalid de la moral cristiana. Resulta así evidente que la retroalimentación dogmática es la esencia de la diferenciación religiosa, y no presuntos orígenes divergentes: Clemente, apologeta cristiano, no entra en el complejo entramado del *dios hecho carne*, punto de inflexión del proto-islam.

A los efectos que nos interesan ahora —la valoración de una única corriente de ideas, una dignificación textual que sólo el tiempo condensará en sistemas religiosos antagónicos—, resultará esencial la aportación de otro apologeta del futuro cristianismo: el samaritano Justino (100-165 e.A.). Destaquemos la consideración *en bloque* que lleva a cabo de la historia y su sentido, así como la función epicéntrica de un concepto estrella en nuestra larga evolución. Daniélou lo expresa magistralmente al glosar la obra de Justino: desde siempre, lo único que ha existido es *una sola verdad, que tiene su fuente en el Verbo de Dios* (2002:157). Pues bien, ese verbo, a la espera de ser expropiado y constreñido, se presentó genérico, descomunal, recopilador y universal en la ciudad de Alejandría.

Veíamos que se asume la fundación cultural de la tradición textual alejandrina asociada al macedonio Demetrio de Falerón, siendo llamado desde Atenas a la capital ptolemaica ya en 297 a.C. Apuntábamos también que en esa Alejandría cosmopolita los judíos —que probablemente constituían ya casi un tercio de la población— no hablaban el

hebreo sino el griego. Pues bien, en la frenética historia de las ideas culturales alejandrinas, la dirección de los asuntos culturales —la dirección de la mítica Biblioteca de Alejandría— pasó de Demetrio a Apolonio de Rodas en 270 a.C., y después —235 a.C.— de éste a Eratóstenes de Cirene.

10

En ese punto, suele detenerse la loa a la *Edad de Oro* de la biblioteca alejandrina (McCleod 2002:7) porque se eclipsa un punto la *revolución científica* y en adelante toman el relevo las Humanidades en los intereses alejandrinos. Se frena la actividad en lo relacionado con la adquisición de manuscritos e investigación en materia científica —medicina y astronomía, muy especialmente— y con Aristófanes de Bizancio (260 a.C.) y Asistarco de Samotracia (175 a.C.), Alejandría se especializa en Filología pura. Es la época de los denostados *comentarios de comentarios*, en los que un frenético regurgitar de alfabetos y traducciones genera un compacto constructo de *logoi*. Veíamos que se versionaría en griego el Pentateuco —los cinco primeros libros de la Biblia, Antiguo Testamento— y que también previamente se fijaba el texto de las epopeyas homéricas.

Ya veremos el modo en que aquel apologeta del cristianismo —Clemente de Alejandría— dirá, en los 200 de nuestra era, que *Homero profetizaba sin saberlo*, en genial *canto de cisne* de una valoración textual que sólo el tiempo y la recurrente retroalimentación dogmática de los sistemas religiosos expurgará *a posteriori*, sublimando unos textos y menospreciando al resto. Efectivamente aquel Aristófanes de Bizancio, magnífico gramático, introducía novedades filológicas como el acento diacrítico en el griego, para reflejar contenidos lo más claramente posible en las ediciones textuales.

De nuevo: primero es la valoración del texto, y después su dignificación —divinización—: el cristianismo *encarnará* y el islam *enlibrará*, pero siempre partiendo de estas atalayas filológicas previas. En la Alejandría de Aristófanes y su continuador Aristarco de Samotracia —año 175 a.C, veíamos—, eminente especialista homérico, nacía la crítica literaria. Primero aplicada a la epopeya griega de Homero y después —entre tantas otras helenizaciones del bagaje cultural oriental, como el mazdeísmo o los oráculos caldeos—, a la edición griega de la citada Septuaginta, la Torá judía. Se estaban fijando por escrito

las siempre etéreas recopilaciones orales. Nacía con toda regla el referente textual; y no necesariamente asociado a la dogmática creacionista de los sistemas religiosos.

Porque el gran momento de la fijación textual en Alejandría se venía preparando desde tiempo atrás. En concreto se atribuye a un maestro de Aristarco de Samotracia, el temprano filólogo Zenódoto de Éfeso (320-260 a.C.) la primera edición de Homero. Cuanto es aplicable a la literatura considerada después religiosa, lo es también a la secular: la transmisión oral de la épica homérica había creado un sustrato, más que un corpus. La magnífica labor de Zenódoto consistirá precisamente en hacer tangible lo intangible, propiciando ya para siempre que esa intangibilidad, esa excepcionalidad —arrastre de siglos, retoque de miles de poetas, palimpsesto vivo— se refleje en la letra fijada. Cuanto hoy leemos de Homero, en el supuesto de una clara biografía del personaje, ¿salió de su mente o se adhirió con el tiempo, en los mil y un avatares que enriquecieron aquellas historias elevándolas a rango de fuente cultural?

11

Las comparaciones no son odiosas; son elocuentes. Cuanto pase con Homero, se repetirá con los textos sagrados: fijación tardía, filológicamente reverencial, y rodeada de un áura de excepcionalidad —intangibilidad, decíamos— que ya denominaremos *revelación divina* o *inimitabilidad* pero que aún en el caso fundacional de Homero estaba en manos de las musas.

En una de las treinta mil entradas de la tardía enciclopedia bizantina conocida como la *Suda* o *Suidas* (Ruiz de Elvira 1997:5) —magnífica recopilación griega de los hechos mediterráneos hasta aproximadamente los 900 de nuestra era—, se asume la labor inaugural de Zenódoto de Éfeso en el constructo del *texto reverencial*, inamovible, fijado y preparado para la devoción. Dice así: *Zenódoto de Éfeso, poeta épico y gramático, discípulo de Filitas de Cos, vivió bajo el reinado de Ptolomeo I. Autor de la primera edición crítica de los poemas de Homero, dirigió las bibliotecas de Alejandría y fue el tutor de los hijos del rey* (Lallot 2000:82).

Zenódoto no parece haber estado solo en su labor recopiladora alejandrina. Al parecer, un determinado trabajo en equipo consiguió salvar para la posteridad un etéreo *corpus literario* griego. Mientras Zenódoto se ocupaba de la épica, Alejandro de Etolia lo hacía con

la tragedia y Locóforon con la comedia. No era un esfuerzo aislado: Zenódoto se nos presenta como un completo *grammatikós* y también *diorzotes* —corrector— basado en la obra de su maestro, el citado Filotas de Cos que habría compilado un completo glosario del griego. Se fijaba una lengua, el griego literario, en torno a la canonización de un texto. Versión laica de cuanto se producirá con el árabe coránico, e incluso el inglés o alemán con respecto a sus respectivas traducciones de la Biblia.

Establecido el procedimiento y el instrumental léxico, Jean Lallot se pregunta con qué material trabajaría Zenódoto en su fijación textual (Lallot 2000:84). La pregunta es aguda, pero su hipótesis de *material de segunda mano* tampoco es excesivamente clarificadora: ¿qué no es material de segunda mano?¿cómo iba a haber *material de primera mano*? En la transmisión de estos textos tan reverenciados, ya sean laicos o religiosos, inevitablemente habría un aluvión de materiales de difícil casación y que entonces serían sistematizados y fijados con reverencia. ¿Por qué, si no, se forjó la leyenda de los setenta traductores que coincidieron exactamente en el texto único de la Torá en griego? Esa obsesiva dogmática milagrosa alude a posibles rumores acallados; cierto debate de *polidoxia*, versiones diferentes de cuanto debe ser lo ortodoxo. Lallot puede admitir la policromía y la diversidad de *materiales de segunda mano* en la fijación de Homero; ¿sería muy diferente con otro tipo de textos? Difícilmente.

12

Tanto en la literatura homérica como en los futuros textos *sagrados* que nos ocupan, de honda sistematización religiosa, todo es siempre palimpsesto; texto como pretexto para fundir al autor y a los artesanos. Las anonimias, los cuestionamientos de autoría, las atribuciones divinas responden todos en asuntos tales a la fuerza colectiva del *regurgitar oral*, indudablemente polícroma. Aquel célebre *inconsciente cultural colectivo* de la escuela psicoanalítica freudiana es aplicable al modo de transmisión textual de una palabra, cuya veneración se basa en el limo reverencial colectivo de siglos.

El trabajo de Zenódoto se complementará casi un siglo después —decíamos— con el de Aristarco de Samotracia. Cuanto fijó Zenódoto será mantenido, sistematizado, por Aristarco si bien con una honradez intelectual que incluye elementos fundamentales para la futura cano-

nización de los textos. Aristarco contaría ya con el ejemplar homérico de Zenódoto, más otras tantas versiones de poemas épicos, calificables en puridad de *apócrifas*. Y su criterio filológico era personal, como no podía ser menos. Cada vez que Aristarco entraba en desacuerdo con su maestro, incluyó comentarios anunciados por un signo codificado a tal efecto, el *diple con punto —diplé periestigméne—* con que subrayaba el fragmento en cuestión (Claverhous 1894:94).

Entre unos y otros, pero aplicado primero a Homero y después a otros reverenciales textos de memoria colectiva considerados, con el tiempo, como religiosos, habían creado las ediciones críticas, los pies de página, y demás aparato filológico con que en un futuro la inimitabilidad de las lenguas divinas se acerque al corazón humano.

Esa es la *Alejandría filológica* que nos interesa ahora, más conocida por la custodia de un bagaje cultural que por la salvaguarda de sistemas religiosos. Esa Alejandría traducía, editaba en griego y fijaba filológicamente unos textos en los que se basarán los sistemas religiosos. Con los siglos, algo similar se hará en Nísibe —en siríaco— e incluso en Bagdad —762 de nuestra era en árabe—, cuna del islam tal y como lo conocemos. Regenerando saberes, sí; pero también parcelando bibliografías a beneficio de inventario. La historia de la Palabra, del texto en el tiempo, es la de una siempre posterior apropiación *pro-bono* de todo el material de arrastre que los cruces culturales liberaron de su originario *copyright*. La naturalidad del proceso evolutivo, humano y sabio, será sustituida por una excepcionalidad excluyente.

13

La deconstrucción que nos ocupa ahora cuenta con una figura personal y paradigmática que sólo el tiempo encasillará y recuperará a beneficio de inventario para un sistema religioso en exclusiva; harán de él un apologeta cuando se presentó en su momento como vivificador de textos. Se trata de Filón de Alejandría (20 a.C.-50 e.A.), adaptador del platonismo a un etéreo monoteísmo de corte abrahámico, y cuya obra será aprovechada para la sistematización del judaísmo, el cristianismo, y probablemente para las subsiguientes generaciones de llamados *neoplatónicos* de los que emanará el kalam islámico. Sin embargo —lo veremos— esos neoplatónicos alejandrinos se situarían por lo general enfrentados a las sistematizaciones religiosas concretas, comprometiéndose con la causa de adaptación a los tiempos de todo el bagaje

cultural helénico. Es decir: la labor del neoplatonismo alejandrino en la construcción del aparato teológico monoteísta es esencial, si bien este aparato no logró ganarse para sus filas a los principales paladines del neoplatonismo.

La *explicación alejandrina* que Filón llevó a cabo con la obra de Platón fue tal, que con el tiempo será difícil separar los legados del primero y el segundo, llegándose a afirmar que *o Filón platoniza o Platón filoniza*, en juego de palabras alusivo a la fusión de sus respectivas obras. Desde la perspectiva del tiempo pasado, el siglo de Filón asistió a la definitiva disgregación del judeocristianismo —veremos qué puede entenderse por este concepto— con respecto al mundo genérico heleno del que emana. De alguna forma podría afirmarse que en la Alejandría que nos ocupa nacía el judaísmo tal y como lo conocemos; al menos su teología, a la espera del *reinicio rabínico* muy posterior. También nacía el resto del corpus de las llamadas *religiones reveladas*. Grandiosa expresión, en la práctica emanaciones de una larguísima tradición como la que aquí proyectamos.

Filón nació en el barrio judío de Alejandría. Él nos lo sitúa en la parte oriental de la ciudad y recibiendo el nombre de *barrio Delta,* en la muy fiable planimetría alejandrina de la época. La historiografía al uso plantea como logro de ese *barrio Delta* la citada traducción al griego de *las leyes de los judíos*. Y tal es la expresión que suele recogerse: en la temprana *Carta de Alisteas a Filócrates* —quizá en torno al 100 a.C.— es donde se planteaba la necesidad de la fijación textual griega de la Torá (Barnes 2002:63).

La historia del texto vetero-testamentario arranca así de esta primerísima versión en griego. Evidentemente existirían textos hebreos de un modo fragmentario, y con el tiempo incluso debía circular un texto más consistente en arameo/siríaco; una misma lengua en la práctica, diferenciable con el tiempo en el alfabeto. La versión siríaca muy posterior, llamada *Peshitta* —simplificada; la palabra que en árabe será *basita*, sencilla— gozaría con el tiempo de gran predicamento en el Oriente Medio semítico-cristiano, en tanto la versión canónica sería siempre la griega que nos ocupa. Es decir: la enorme área siempre aquí aludida como esa zona conectiva geográfica próximo-oriental entre lo indo-europeo y lo semítico, más el *efecto centrifugador* del mediterráneo.

14

Frente a la *Peshitta* siríaca posterior, de mayor trascendencia en la futura eclosión de mil y un judeocristianismos proto-islámicos, la versión griega *De los Setenta* —*Septuaginta*— marcaría no sólo un signo de los tiempos —helenismo, universalismo—, sino una seña de identidad más amplia que la futura *definición por exclusión* por la que apostarán determinadas comunidades judías. Así, la *Septuaginta*, este Antiguo Testamento en griego alejandrino, no sólo será la base referencial para las futuras recensiones en griego de los llamados *evangelios* —ya abiertamente cristianos, qué duda cabe— sino que la *opción por el griego* marcará una determinada tradición judía que no prosperará como tal; una tradición judía etiquetada como posterior a una etérea ortodoxia centrada en un texto previo hebreo cuya existencia es más que dudable, a los efectos prácticos.

Así, con el tiempo aparecerán hasta tres versiones más del Antiguo Testamento en griego: las de Aquila (140 e.A.), Teodición (180), y Símaco (200). Considerados siglos después como *judíos renegados*, tal denominación implica ya el *signo de los tiempos*: llegará un momento, el de la *hebraización* de la tradición judía en la llamada *fase rabínica* protomedieval, en que sólo lo hebreo tendrá cabida en el marco cerrado del sistema judaico. Esa fase justificará su arranque con un mito de recensión que veremos, en torno a la ciudad, o época o espíritu de Yavné, en la costa del actual Israel.

Pero no es ese aún el tiempo que nos ocupa; seguimos valorando la helenización alejandrina y el aperturismo interpretativo del mundo llamado *pagano*, en la práctica codificador de un monoteísmo neoplatónico. Debe destacarse que el esfuerzo de Filón al interpretar el bagaje helénico en clave meramente monoteísta no tuvo gran aceptación, ni entre los judíos ni entre el resto de los griegos alejandrinos, pese a que en su obra tienen especial consistencia sus comentarios al Pentateuco, avanzando sin duda una técnica proto-escolástica decomentario que prefigura posteriores ramas teológicas basadas en la exégesis de los textos.

Efectivamente, al avanzarse en la técnica hermenéutica —comentario de comentarios de textos canónicos— se establecen por una parte la técnica en si como rama de las humanidades y por otra, indirectamente, se *canoniza* un texto de difícil manipulación futura, dado que toda la pirámide del saber teológico descansa precisamente sobre

tal canonización; tal inviolabilidad. Los futuros *targum* rabínico, así como los *talmud* y *mishná* y de mismo modo los equivalentes grados de comentario y alegoría coránicos —*tafsir* y *bayán*— tienen su semilla en los comentarios alegóricos alejandrinos, y muy especialmente en Filón: su muy particular alegoría bíblica reposa precisamente en el desarrollo del alma humana, en paralelo a la comprensión del texto. El ser humano mejora, se purifica, mediante el contacto con el Texto. La función humanizante del texto ya está servida, sólo a falta de su divinización.

15

De especial importancia son también los tratados filosóficos de Filón de Alejandría, muy en concreto los intitulados *Sobre la providencia* y *Sobre la eternidad del mundo*. Su relevancia estriba en que la idea filoniana sobre, por ejemplo, la eternidad del mundo entrará en contradicción tiempo después con las creencias judaicas construidas en una ortodoxia rabínica posterior: Filón, adalid del judaísmo, aún no acataba del todo los mesianismos tan naturales al judaísmo muy posterior y planteaba una historia sin apocalíptica requeridora de un mesías, algo consustancial a las sistematizaciones abrahámicas en su construcción ortodoxa posterior.

En cualquier caso, la siempre despierta retroalimentación dogmática de los sistemas religiosos no iba a desmoronarse por algo así: tradicionalmente se soluciona el difícil encaje de Filón no tratando de valorar su autoridad y su antigüedad, sino planteando dudas sobre la autoría de esos tratados. Así se soluciona el conflicto de una corriente de pensamiento previa que no encaja con una ortodoxia posterior que, sin embargo, quiere contar con ese autor determinado *entre los suyos*: ya no hay que eliminar a Filón del equipo, ni reconocer que los dogmas surgen sobre la marcha, sólo hay que expurgar su obra y eliminar lo *inservible*.

Debe comprenderse con todo la encrucijada histórica que se presentaría, en plena forja de una tradición judía, cuando pocos años después de la muerte de Filón, concretamente en el año 70, las tropas romanas destruyeron Jerusalén y su Templo. Indirectamente, el mantenimiento y salvaguarda de un núcleo residual del judaísmo cananeo no helenizado en torno a Jerusalén se presentaba como un bastión intelectual frente al barrido romano. Por añadidura, la acción

destructora romana sobre la ciudad forzará la dignificación simbólica del recuerdo hebreo de Jerusalén. Nacía así el lógico empecinamiento identitario, el mito de una pureza profanada convirtiendo una forma de vida residual —el minoritario judaísmo de Jerusalén frente al inmenso judaísmo alejandrino, por ejemplo— en *tiempo magno* para la más natural universalidad circundante.

Volveremos sobre ello; por el momento nos interesa el carácter fontanal, proto-ecuménico, universalista, del escrituralismo helénico en Filón de Alejandría frente a la cerrazón mítica en torno a la resistencia de Jerusalén, sin entrar en matices sobre si el pensamiento de Filón es judaico, proto-cristiano, o más allá. El concepto estelar filoniano es sin duda el monoteísmo intelectual, heredado de la más filosófica concepción del *nous* griego. En Filón, ese *nous* es definible —denominable— como Dios uno, incorpóreo e increado. Incluso *inaprensible para la inteligencia humana*, adelantando así materia para futuras delimitaciones de saberes sensibles frente a los inteligibles —concepto prácticamente averroísta—: unas cosas deberán verse para creer en ellas, y otras deberán creerse para poder verlas.

16

Al mergen de su judaísmo depurado, hay un justificado *proto-cristianismo* de Filón que estriba en lo siguiente: para el alejandrino, entre ese Dios uno y el ser humano se encuentra el *logos* o actualización mundana de aquella inteligencia suprema —*nous*—. El *logos* sería así una expresión de la actividad inteligente de Dios. En genial adaptación del *Demiurgo* clásico —reflejo sin duda de los dioses intermedios en las filosofías iranias—, para Filón ese *logos* es el responsable de la creación del mundo en delegación artesanal de Dios. El *logos* filoniano, por lo tanto, no es ni Dios ni engendrado sino un ente intermedio. Pero su concepción sin duda está preludiando matizaciones o intensificaciones futuras no sólo en la futura asociación filosófica con la figura del Jesús como hijo de Dios por parte del evangelismo —Juan, en especial—, sino también debates futuros sobre la mayor o menos divinidad o humanidad de ese ser intermedio. En torno a ese punto fluctuarán mil y una corrientes alternativas judeocristianas desde un cristianismo considerado progresivamente ortodoxo —el que venció, que duda cabe— hasta la teología coránica del Jesús profeta basada en tantos otros cristianismos perdidos.

Por debajo de ese *logos* a medio camino entre Dios y el género humano, en Filón de Alejandría se encuentran también los *atributos divinos*, especial recalificación filoniana de los viejos dioses grecolatinos. Por medio de esos atributos, esas fuerzas sensibles en el orbe, será como Dios actúa sobre el mundo. Filón de Alejandría, a mitad del primer siglo de nuestra era, no sólo estaba anunciando cuanto será denominado por contraste judaísmo frente a cristianismo, sino que por otra parte estaba alimentando las fuentes filosóficas sobre las que se erigirá el neoplatonismo por excelencia, el de Plotino y su escuela. Tal neoplatonismo *no abrahámico* se enfrentará siempre al poder creciente de los judeocristianos, asombrándose ante el grado de verdad absoluta que éstos desplegaban frente a la cual los neoplatónicos debieron deambular alegóricamente por todo el bagaje cultural helénico.

En este sentido, no solo estaba influenciando Filón de Alejandría sobre las tres futuras corrientes enfrentadas de pensamiento unitario, los sistemas religiosos abrahámicos. En su descripción de las cosas de su tiempo, Filón dedica también un ensayo a los llamados terapeutas, grupos de ermitaños monoteístas de vida ascética que habitaban en el desierto egipcio. Filón los describe en *Sobre la vida contemplativa*, y tal descripción fue recibida con entusiasmo por los primeros cristianos, que llegaron a tener a Filón por *uno de los suyos* al dedicarle aquellas páginas a actitudes que preludiaban el cristianismo. Eusebio de Cesarea, de hecho, tomó a los terapeutas por cristianos y a Filón por poco menos que padre de la Iglesia.

Un observador imparcial, más ducho en sectas, corrientes y comportamientos de vida religiosa en seis siglos después, siempre habría tomado a esos *terapeutas* por los coránicos *hanif*, los ascetas monoteístas sin etiqueta. ¿Cómo distinguirlos? A tal distinción se dedicarán los sistemas religiosos en curso con sus dogmas, geografías y biografías surgidas de la nada y establecidas *a posteriori*.

18. EL HOMBRE DE DIOS –*THEIOS ANER*

[…] Por aquel tiempo, en Siria, mostrar una disposición ascética era una forma de poder que otorgaba el tratamiento de Hombre Santo así como fama de sanador, intercesor, mago y con capacidad para resolver las disputas de toda una región.

(Frankfurter 1990:168)

El lector moderno, que no cree en demonios, pero sí en la sociología, en los factores económicos y similares, no está en la mejor posición para entender la radical desvalorización del mundo presente que se expresa a través de determninadas fonnas de mnonacato y ascetismo.

(Cyril Mango 92:325)

1

Aquel adelantado Zoroastro del mundo iranio, figura mítica personificadora de una reforma del mazdeísmo, fue considerado en el mundo helénico como un *sabio de Oriente*. Encabezaría la lista de los *magos* desde la India a la península Ibérica; unos *magos* asociados a saberes ocultos que iban desde libros mistéricos a medicina pasando por las técnicas adivinatorias de los rituales caldeos o babilónicos. Tales *magos* serán personajes de difícil adscripción o separación con respecto a otras actitudes humanas en ramas o corrientes de pensamiento no necesariamente mazdeístas, sobre todo en geografías no acostum-

bradas a la variedad cromática de Oriente llegando sin duda hasta la península ibérica. Gozarán esos magos de gran movilidad y profusión proselitista en el tiempo inaugurado de *comercio de almas*, de intercambio de fieles adscritos previamente a sistemas religiosos más relacionados con su terruño, con unos mas provincianos *rituales de tránsito* —nacimientos, bodas, defunciones— que serán asimilados, arrasados por sistemas religiosos más universalistas.

Zoroastro de hecho era considerado *el primero de los magos y maestro de Pitágoras*, en genial fusión orientalizante de los saberes ocultos y mistéricos de los pitagóricos. Para ello se trufó la biografía de este primer mago, incluyendo la narración del nacimiento e infancia de Zoroastro numerosas anécdotas de milagrería (Boyce 1984:72) como que, al nacer, rió tanto que su cerebro vibraba de un modo tan frenético que habría dislocado una mano que quisiese calmarlo.

Esas *biografías apócrifas* y ejemplarizantes que parecen comenzar así con la vida de Zoroastro; construidas con elementos prestados y tomados de otras tantas narracioens anteriores, generarían un material de acarreo definitorio de un espécimen humano concreto: el interesante concepto del *theios aner* —θειος ανηρ— (Blackburn 1991:58) (Brown 1972:95), el hombre de Dios que, como Zoroastro, estaba *tocado* por/para la trascendencia. Aquel Abraham/Ibrahim profético, obligado por su destino divino a realizar las más altas proezas y a recibir las claves de los más oscuros secretos. Es un concepto helenístico que se trasladará al cristianismo evidentemente como *hijo de Dios* pero no sólo, ya que fluctúa entre *hombre santo*, profeta o héroe en un ya tardío alargamiento de las atléticas tradiciones hesiódicas de mitología griega.

Efectivamente, ya el mundo helenístico estaba familiarizado con el hombre milagroso, el *theios aner*, u hombre de dios. Con tales peculiaridades podía ser considerado un mortaltocado por virtudes especiales como sabiduría y valores morales, o incluso en función de los milagros obrados. Blackburn considera que la asimilación de la figura de Jesús con el *theios aner* llegaría a producirse en el marco de este segundo supuesto, incidiendo así como otros tantos, en que la clave para comprender la obsesiva consideración milagrera de Jesús, muy especialmente en el tratamiento del Evangelio de Marcos. Sería una versión más de la taumaturgia helenística (Blackburn 1991:13), en cuyos parámetros podrían considerarse también igualmente la profusión de profetas que en el helenizado Oriente Próximo *milagreaban*, dictaban y dictaminaban.

Esto implicaría un sustrato helénico de los futuros sistemas religiosos que nos ocupan, no necesariamente emanado de un entorno previo judío por más que, evidentemente y a la contra, sí podría hablarse de un entorno judío fuertemente helenizado. Porque en general se admite no comprenderse la tradición judía desgajada de la helenística, pero no necesariamente absorbiendo matices taumatúrgicos de la tradición greco-romana, como parece que debió ser también el caso.

Naturalmente debemos partir siempre de frías consideraciones científicas extrapolables: nada sería más difícil, por ejemplo, que distinguir en unos primeros momentos de la futura *audiencia evangélica* un milagro de un truco de magia o un acierto medicinal (Kee 1988:8), si bien es cierto que en toda la tradición griega de hombres especiales nunca pasaron precisamente de eso, de hombres. El salto cualitativo cristiano será evidentemente novedoso al tiempo que definidor. Por su parte, el islámico no pasará de la profetología mortal, más en la línea de esta tradición helénica en la que el hombre de dios era meramente un elegido, designado; tocado por el dios.

En esta *agiohistoria* o teología de la historia que nos acompaña, algunos célebres taumaturgos orientales tuvieron gran predicamento en las narraciones mitológicas helénicas. Blackburn destaca, además de al citado Zoroastro, a Moisés e incluso a Imutes, la versión griega del egipcio Imhotep (2600 a.C.); sacerdote, médico y primer constructor de colosos, elevado a dios de la sabiduría y en ocasiones también fundido con las tradiciones de Hermes. También circulaban leyendas de Nectanebo, el faraón Najtnebef (378-361 a.C.), gran constructor al que la tradición egipcia helénica convirtió en mágico padre secreto de Alejandro Magno. En tanto que último faraón pre-alejandrino, el hecho de atribuirle dotes milagrosas para rescatarlo como padre mítico de Alejandro propiciaba el poder instaurar cómodamente a éste en la tradición egipcia en genial y utilísima *precuela* mítica.

Esos hombres especiales eran considerados *mantis*, adivinos, en la tradición de, por ejemplo, el griego Abaris, de sobrenombre *Aizróbates* —capaz de caminar por el aire—. Abaris está rodeado por un halo de misterio al presentarse en las tradiciones helénicas como aquel semejante Melquisedec del Antiguo Testamento: *sin padre, madre o genealogía; sin fecha de nacimiento ni último día* (Blackburn 1991:32). Al menos así es como se nos presenta, en el libro del Génesis (14, 19-20) un

Melquisedec bendiciendo a Abraham, en probable legitimación de este último y considerándose tal episodio como aval para su futuro patriarcado.

3

Abaris se presenta también con sus propias prerrogativas: supuestamente proveniente de la quasi-inmortal tribu norteña de los Hiperbóreos —igual que Apolo—, habría sido alumno de Pitágoras y aprendió la predicción de plagas y maldiciones, abrazando todas su capacidades excepcionales con un no menor autocontrol físico al suponérsele en un ayuno permanente. En adelante, la santidad del mortal se asociaría siempre a su capacidad de control corpóreo, en inveterado y ya imparable, maniático, menosprecio de lo físico. Tal áscesis del *hombre de Dios* provendría sin duda de la espiritualidad oriental, muy especialmente del subcontinente indio.

Otros *hombres de dios* presentan un anecdotario de interesante aprovechamiento: Epiménides de Creta, por ejemplo, comienza su vida de señales milagrosas con episodios recurrentes en las tradiciones mediterráneas. Su siesta de cincuenta y siete años en una cueva de su isla es acorde con su extrema longevidad, cercana en algunas versiones a los tres siglos (Blackburn 1991:36). En concordancia con el siguiente *despertar de la caverna* platónico, su leyenda prefigura narraciones coránicas coránicas de durmientes y futuro tratamiento apócrifo de historias de monjes en cavernas, desde Éfeso a Écija y desde estas latitudes al *Libro del Buen Amor.*

Asclepio, por su parte, será un paradigma muy común. Era considerado un dios, aún durante el primer siglo de nuestra era, pero se reconocía su pasada vida mortal. Era el sanador por excelencia, y probablemente una de las razones —por competencia— de tan obsesivo tratamiento de los milagros de Jesús en el Evangelio de Marcos, seguramente con la mediación —como veremos— de otros personajes milagrosos.

Pero es el místico pitagórico Apolonio de Tiana (3 a.C.-97 e.A.) el *hombre de dios* que presenta leyendas más cercanas a las de Jesús el Nazoreo: austeridad, condena de las vidas licenciosas, lenguaje oscuro y simbólico, discípulos y milagros muy concretos como la resurrección de una joven camino de la sepultura. Parte del encanto de este personaje se basa en la ambigüedad interpretativa de ese citado oscuro len-

guaje críptico, muy usual por otra parte en las noticias coránicas sobre los *silencios del profeta* y ambiguos acontecimientos relacionados con la figura del profeta Mahoma en diversos hadices. De este Apolonio de Tiana se cuenta por ejemplo que dijo un día: *algo sucederá y no sucederá*. Poco después cayó un rayo en el palacio imperial a tiempo de arrancarle a Nerón la copa que se llevaba a los labios, con lo que el pueblo interpretó que pasó algo que no acabó de pasar: la evitada muerte de Nerón, no fulminado por aquel rayo. Evidentemente, la lectura posterior de las cosas es lo que les concede su providencialidad.

4

Es evidente que la atención a las posibles consecuencias de sus palabras dice mucho del ascendiente de Apolonio en los tiempos que le sucedieron. Fue en toda regla un *theios aner* que destacó en dos campos bien concretos (Blackburn 1991:77), a tenor de cuanto se le atribuye: por una parte saber ver lo trascendente en acciones que pasaban desapercibidas para el común de los mortales, y por otra parte acertar con predicciones. Reconoció demonios en mendigos, predijo plagas y tiranías, recordaba sus anteriores reencarnaciones y destacaba poderes especiales en elementos aparentemente nimios, como una determinada piedra.

El anecdotario de proezas de Apolonio de Tiana y sus grandes similitudes con los relatos evangélicos de los milagros de Jesús incluyen un exorcismo (Blackburn 1991:79) y una historia similar a la incluida en Lucas 7, 11-17, recogida previamente en la obra de Filostrato *Vida de Apolonio* (4,45). En Lucas, Jesús resucita a un niño, hijo único de una viuda que venía en el cortejo fúnebre. En Filostrato, Apolonio resucita a una joven muerta en su ceremonia de boda. Las circunstancias, las expresiones del tipo *en aquel tiempo…* y *pues en verdad…* asemejan más aún tales textos, por más que coincidencias tales no remiten más que a la coincidencia de género literario. Blackburn (1991:83) se pregunta también si Apolonio debería ser considerado en la tradición helénica más como *daimon* o como *teos*, pero al parecer el propio Apolonio se decía simplemente *teios aner* en el sentido de un buen hombre intermediario; situado entre los dioses y los hombres.

Un intermediario que sin embargo era considerado por los habitantes de Tiana como *hijo de Zeus*. El colofón de Filostrato en la biografía de Apolonio no puede ser más interesante: afirma que la labor de

Apolonio no cesó con su muerte, ya que bajó de los cielos para demostrarle a un dubitativo que el alma es inmortal —prefiguración de Emaús—, y se le honró en altares por todo Tiana (Blackburn 1991:83).

Es de destacar asímismo que Apolonio es citado en alguna historia de Roma, redactada por coetáneos de Filostrato, en lo que parece ser un fortalecimiento de la veracidad de su existencia al margen de los detalles de su biografía. Al parecer, el propio emperador Caracalla (186-217) habría venerado a Apolonio en alguno de los santuarios erigidos en su memoria. Blackburn (1991:84) traduce extractos de biografías en las que se incluye una del emperador Alejandro Severo (208-235) que al parecer contaba con un santuario privado con estatuas de Apolonio de Tiana, además de iconos de algunos césares, Abraham, Cristo y Orfeo.

5

No menos interesante en esta atención a Apolonio como preludio de mitificaciones posteriores resulta ser el epigrama de los años 300 en honor a Apolonio cuya traducción vio la luz en 1978. La inscripción se conserva en el Nuevo Museo de Adana en Turquía, y de ahí que sea conocida como *la inscripción de Adana*. Dice así: *Este hombre, llamado así en honor a Apolo, que floreció en Tiana, acabó con los pecados de los hombres. La tumba en Tiana recibió su cuerpo, pero en verdad fueron los cielos los que lo recibieron para que aliviase los pesares de la gente* (Bowie 1978:1687-88).

Es evidente que el paradigma de hombre santo prepararía los mimbres para futuras biografías tomadas por dogmáticas. Si bien es cierto que los primeros recopiladores no habrían pretendido unificar todo el anecdotario de *hombres santos* en la figura sobredimensionada de Jesús el Nazoreo, sino que también repartieron: no en balde, el interesante profeta Simón el Mago aparece en los *Hechos de los Apóstoles,* haciendo los únicos actos milagrosos o mágicos de los Evangelios no atribuidos a Jesús.

A pesar de que acabaría llevando el estigma de la herejía, este Simón el Mago se muestra en los *Hechos* haciendo gala de su apodo *para deleite de los samaritanos* (Blackburn 1991:73) e incluyendo esa apostilla —de tan difícil encaje teológico—: decían de Simón el Mago (Hech. 8,10) *éste es la fuerza de Dios, esa que llaman la grande*. Resulta, así, evidente que el *theios aner*, el concepto paradigmático y ejemplarizante del hombre santo se hallama inserto en el imaginario social de largos siglos. No

podrá configurarse sin tal concepto la biografía de los fundadores de sistemas religiosos, muy especialmente la de Jesús el Nazoreo, personificación por excelencia de esa figura, siendo los evangelios la máxima realización de ese género literario (Liefeld 1973:195).

19. SINFONÍAS

1

La elaboración intelectual de los ya frecuentemente aludidos *neoplatónicos* —en la que se enmarcará el más fundamentado debate anti-cristiano inicial—, se centró en dos campos filosóficos bien demarcados sólo *a posteriori*: por una parte, la actualización de Platón, verdadera inspiración de sus admirados y lejanos seguidores. Por otra, la salvaguarda de un mundo cultural: el legado mítico helénico como base de una interpretación del mundo. Una cosmovisión como referente, desde lo simbólico, para cuanto podemos llamar una *guía de contenidos* intelectuales. Porque el mito lo abarca todo en tanto que ensayo interpretativo de conjunto. Y los mitos griegos eran el modo de concebir el mundo.

Seguimos a Collins en su templada propuesta de distinguir muy claramente cuanto es *ideología* de cuanto es *visión del mundo* (Collins 1997:XI). La primera —ideología— remite a posibles modificaciones *sobre la marcha;* interpretativas en un cierto y necesario movimiento de las cosas. Pero la segunda —visión del mundo— es el modo laico de definir las creencias; aquellas orteguianas *ideas en las que estamos*. Continuamente se presenta la alternancia de ideologías, pero sólo en los revolucionarios *cambios de paradigma* se plantea un giro en la visión del mundo. ¿Era realmente eso lo que estaba pasando en la Hélade próximo-oriental, en los primeros siglos de nuestra era? Desde luego, la cruda animadversión, el azuzar de persecuciones y las futuras *quemas de libros,* apuntan a esto último.

No estamos seguros de admitir con justicia ese *cambio de paradigma* debido a una cierta *irrupción* del cristianismo, ni que éste sea el pro-

ducto exclusivo, genésico, de la predicación de una sola *figura paradigmática*. No es un problema de fe o desdén por los sistemas religiosos. Es simplemente que no parece tan relevante la razón de la actitud de los llamados cristianos como la actitud misma. Lo cual significa, en lectura científica coherente, que deberíamos centrarnos más en analizar la historia de los cristianismos que en la de su supuesto fundador. Que la cosa parece ser más existencialista que esencialista. Que, en fin, en los furibundos ataques intelectuales a los llamados cristianos hay una ruptura social, costumbrista, y mucho menos —en un principio— crítica a los posibles fundamentos. Unos fundamentos que, por otra parte, se irán compactando con el tiempo, qué duda cabe.

Hay otro matiz a añadir: debemos tener en cuenta la dispersión y multiplicidad de esos cristianismos, relacionadas con esos autoctonismos, esas visiones del mundo —locales, especialmente— que modificarán cada posible cambio ideológico. Ya lo avanzó el clásico de Fergus Millar al preguntarse —en contexto diferente pero equivalente— cuánto habría de árabe en el cristianismo sirio, o de helénico en el alejandrino, etcétera (Millar 1993:519). Es decir: cuánto hay de contexto en un mensaje, y no tanto preguntarnos cuánto cambió el contexto por un mensaje, trasladando cuanto debe asistir a todo posible estudio científico de los sistemas abrahámicos que nos ocupan: su multiplicidad, adaptación, evolución, mucho más trascendentes que la mítica *transmisión textual*. Por poner un ejemplo ilustrativo: ¿no es coherente con esa idea de las visiones del mundo que sea en los textos egipcios donde se valore en primer término el papel de la Virgen María para el cristianismo, del mismo modo en que textos coptos —por tanto, egipcios— resalten en el maniqueísmo el papel de *La Madre de los vivientes* o la *Virgen de la Luz* (Bermejo 2008:120). El *telurismo* de esas visiones del mundo, específicamente el papel de la diosa madre —paradigmáticamente, Isis— mediatizaría unas determinadas ideologías nuevas en el contexto local del valle del Nilo. Por cierto, que la *sombra del matriarcado* no abandonará ya nunca a los sistemas abrahámicos, ya sea Raquel para el judaísmo, María para el cristianismo, o Fátima al-Zahra para el islam (Sered 1991:131).

2

Con todo, y pese a que las cosas son hijas de su tiempo, sí se percibe la novedad como tal. Los sujetos de opinión de aquellos tiempos —pri-

mer siglo de nuestra era— sí se muestran convencidos de la trascendencia de la época. Sí parece que en aquellos tiempos se sintiese vivir un cierto *cambio de paradigma* y, desde luego, hoy día se presenta bajo esa forma —de un modo aterradoramente creacionista— el cambio de milenio que va del *antes de Cristo* a *nuestra era* —mera implantación muy posterior de un calendario nuevo, por otra parte—. Pero volvemos a lo mismo: tampoco era tan distinta la visión del mundo de los grandes pensadores *paganos* de aquel tiempo; abierta y voluntariamente eso, paganos, por cuanto que ya se sabía dónde estaban los grupos cristianos y judíos, y optaron por alejarse de ellos, como en el caso del muy significativo maestro del neoplatonismo alejandrino, Plotino.

Describíamos mucho más arriba el modo en que a cada generación se le escapa el mundo; la forma en que existe una cierta tendencia natural a la linealidad del tiempo, nunca percibida como *permanente avance hacia lo mejor* —excepto en la percepción de Leibniz, compartida en estas páginas—. Pues bien, en su particular *mundo que se escapa*, los neoplatónicos alejandrinos de los años 100-200 de *nuestra era* percibieron que se venía abajo en crítico desmenuzamiento el universo mitológico, su base cultural, sobre el que se erigía el conocimiento griego, ya helénico por su extensión. Si de por sí lo helénico debería considerarse sinónimo de lo sincrético, en este tiempo concreto neoplatónico, la sinonimia es más necesaria aún, procediendo los intelectuales veneradores de Platón a la construcción de un *sincretismo simbólico de emergencia*, en gran medida reactivo a las verdades absolutas de los sistemas religiosos que se cerraban en frente. ¿O sería al contrario; y los sistemas abrahámicos codificados en el primer siglo de nuestra era nacieron como reacción sintética ante un universo analítico?

Decimos que el neoplatonismo del primer siglo de nuestra era generó un sincretismo *simbólico de emergencia*. Es simbólico, por su inteligente reelaboración alegórica intelectual de los mitos griegos; una reelaboración asimiladora de ideas quizá demasiado fijadas en el universo mítico —infantil, deberíamos decir— en que se acuñaron. Los neoplatónicos interpretan para un público culto el magma casi ya anecdótico de las leyendas griegas. Decimos que es también un sistema *de emergencia*, por el riesgo a quedarse fuera de los temas de su época. Una época *de angustia*, calificada así por Dodds (1975), en su aplicación particular de aquello de *los tiempos que se escapan*. Un trabajo, por cierto fundamental el de E.R. Dodds sobre esa angustia de aquellos tiempos. Esencial para comprender la evolución de las ideas en

este tiempo neoplatónico, que se acostó pagano y se levantó judeo-cristiano. Esta transformación seguramente no fue voluntaria sino incluso contraria a sus objetivos iniciales: es más que probable que los primeros neoplatónicos no considerasen positivamente la conversión religiosa de un universo filosófico. Antes bien, la habrían calificado siempre como bricolaje ocasional e inducido, aprovechado de un mundo cultural abierto y de este modo expropiado y compartimentado.

Es, precisamente, en este contexto de *salvación de la vieja casa griega*, donde surge el género literario comentarista de las llamadas Sinfonías; obras neoplatónicas destinadas a una cierta deconstrucción mitológica del universo homérico y hesiódico para su reubicación racional. Se trataba de propiciar comentarios de la obra de Platón y su escuela, adaptándola a las corrientes de pensamiento contemporáneas a su labor. No estaban desde luego necesariamente adaptando a Platón para el cristianismo emergente —como hará Clemente de Alejandría— o para el judaísmo en fase de consolidación —lo había hecho Filón, también de Alejandría—. Simplemente salvaguardaban un constructo cultural, unas costumbres del os mayores; pero todos sabrán aprovechar todo, llegado su tiempo. La cultura se elabora siempre con material de arrastre —*todo está desde siempre, y siempre en permanente movimiento*, decíamos—, y en este largo proceso de grises, indefinición, cada cual expurga los pasados que no puede ningunear, vistiéndolos con galas propias de presente.

3

Los comentarios *sinfónicos*, obra de los neoplatónicos alejandrinos, muy particularmente, desmontan la mitología griega para reutilizar el material en exégesis de la obra platónica y convertirla en apta para su convencido consumo intelectual. Porque si hay algo que se abría paso en las filas neoplatónicas, de rechazo ocasional a las verdades religiosas absolutas es precisamente la seriedad escéptica del conocimiento intelectual. No se va a creer en un mito meramente por el hecho de serlo, o por su carácter fontanal del hecho griego. No; se va a creer en él por convencimiento racional y retórico. Por su propia credibilidad, de ahí que se trate de comentarios siempre alegóricos; de exégesis incluso parabólicas.

En nuestra opinión, con el género de las sinfonías neoplatónicas estaban naciendo, en torno a Alejandría, dos procedimientos esen-

ciales de cómodo aprovechamiento futuro de los sistemas religiosos —por más que, evidentemente, no fuera ése su objetivo—: por una parte, la necesidad de comprensión simbólica de los mitos para validar —revalidar— su aplicabilidad contemporánea. Será fundamental para poder encajar determinada *milagrería* religiosa. Por otra parte, el trabajo de los neoplatónicos es hermenéutico, de sustancioso análisis filológico de unos contenidos determinados. Estaba consolidándose el género literario de la exégesis, aplicación filológica que resultará fundamental en el futuro, desde la apologética judeocristiana hasta el *kalam* islámico, pasando por las *guerras de opinión* de las llamadas *discusiones bizantinas*, o las escuelas talmúdicas.

Cuanto se produjo en Alejandría desde los años 100 a.C. hasta los 200 de nuestra era no era previsible. Ni siquiera lógicamente admisible: la apertura y adaptabilidad de todo un sistema cultural, a la sazón el bagaje helénico, grecolatino, trajo consigo su eliminación y anatematización. Al airear un sistema cultural, se lo llevó el viento y otro sistema aprovecho las estructuras restantes. Se acabó cercenando el procedimiento de comprensión simbólica, abrazándose un tiempo de verdades absolutas. Resulta evidente que el cambio de escenario, desde un laico y cultural trasfondo platónico-mítico hasta uno religioso judeocristiano, sólo es perceptible desde la perspectiva del tiempo ya pasado. Hoy es fácil dictaminar hacia dónde avanzaban los temas e inquietudes neoplatónicas, pero la lógica de la historia, vista desde el hoy, no elimina la sorpresa en su tiempo de producción.

Por ejemplo, la *cristianización categórica* del mundo filosófico plantearía, con el tiempo, una elección determinada: *dejar de ser* simbólicamente helénico, encaminado a un *preferir ser* cristiano. Con evoluciones concretas y niveles muy personales; fue un viaje de poda y cierre. Desde el completo rechazo de las tesis cristianas en los comienzos del neoplatonismo alejandrino, hasta la instrumentalización, a beneficio judeocristiano, de lo griego previo en aras de una defensa a ultranza de sus dogmas en proceso de constitución. Ramos Jurado cita, en línea con esto último, el caso ya tardío y definitivo —por la nueva era ya cristiana en ciernes— del neoplatónico ya cristiano Sinesio de Cirene (370-413), apostillando que en tal autor *no se llega a la* sinfonía *ansiada por los neoplatónicos* (1992:247), imponiéndose su fe sobre la formación helénica. Un hombre culto elegía invalidar su bagaje en aras de un abrazo absolutista, categórico. Completaba el viaje desde la relatividad simbólica —sinfónica— de lo filosófico, hasta la verdad absoluta del sistema religioso.

4

Lo *sinfónico* —armonioso, cadencia de relaciones en un sistema universal compacto— abarcaba una interesante interpretación del mundo. Hay que decir que para los griegos antiguos —específicamente para los pitagóricos—, existía el concepto de *sinfonía de los planetas* en el mismo sentido en que se emplea musicalmente y relacionado con ello: la secuencia de notas musicales y la distancia entre ellas eran similares a las de los planetas. El propio Platón, en su Timeo, afirmaba que el *alma del mundo* seguía las mismas proporciones musicales. Dato éste de algún modo intertextual, dado que en el Salmo 32,2 se afirma que *el alma es sinfonía*.

Resulta así coherente el empuje omnicomprensivo del neoplatonismo, corriente surgida en Alejandría y, como hija de su tiempo, reacción ante la previsiblemente cacofónica diversidad ideológica helénica. Aquellas *tribus urbanas* de las que hablábamos —sofistas, estoicos y demás por un lado, y por otro mil y un modos orientalizantes, iranios, de percibir la realidad, más el *ruido ambiental* de las corrientes judeocristianas—, ofrecían un panorama maximalista, sobre el que los platónicos proyectan su música minimalista.

Es probable que aquel *monoteísmo compatible* de la *paideia* griega tuviese su parte de paternidad en el neoplatonismo alejandrino. También, qué duda cabe, el tratamiento monista y abierto del *logos* en Filón de Alejandría. En cualquier caso, la *escuela neoplatónica* pasa por haber seguido las tempranas enseñanzas de un cierto Ammonio Saccas, nacido en torno al 242. Supuestamente estibador del puerto alejandrino, y también supuestamente nacido cristiano y convertido al paganismo, en genial *contramarcha catequética*, en Saccas se personificaría ese tiempo de conocimiento de lo cristiano y deseo de no formar parte de él. Una decisión de difícil seguimiento con el tiempo que se avecinaba.

Sacas no dejó nada escrito, como Sócrates. Y como éste, el estibador alejandrino tuvo su *Platón*, el asuaní —por Asuán, la ciudad del sur de Egipto, Alto Nilo— Plotino (205-270). A su vez, la obra dispersa de Plotino sería organizada por un discípulo de éste, nuestro Porfirio de Tiro (234-304), que estructuró los cincuenta y cuatro tratados de su maestro en seis recopilaciones; una por cada nueve tratado —seis por nueve, cincuenta y cuatro—, de donde reciben el nombre de *Enneadas* —conjuntos de nueve.

5

Esas *Enneadas* de Plotino son el arranque intelectual del neoplatonismo, así como una valiosa fusión de cuanto el mundo próximo-oriental ofrecía en aquel siglo. Sigue siendo un misterio cómo se enmarca a Plotino en el pensamiento occidental (López 2007:9). No sólo nació en el sur de Egipto y se inició intelectualmente en Alejandría, sino que se orientalizó aún más; se sumó a la expedición de Gordiano contra los persas, de cuyo fracaso se siguió el refugio de Plotino en Antioquía, la ciudad que veíamos como el otro polo del orientalizado helenismo, frente a Alejandría. Así, Plotino pudo familiarizarse con una visión del mundo irania, de cuya impronta nos dejará sobrada cuenta en su obra.

De hecho, el tratadismo plotiniano sobre la unicidad —prolegómeno y alternativa del tratadismo monoteísta cristiano, y que hará suyo el *tawhid* islámico— diríase *reflejo helénico* del compacto sistema maniqueo contemporáneo suyo, surgido éste en Irán de la mano profética de Mani (216-276)—. Ello no implica conjunción de intereses; antes bien, Plotino refutaría a todo el sistema espiritual de los gnósticos, en tanto un paisano suyo, Alejandro de Licópolis —actual Asiut, Alto Egipto—, refutó directamente al maniqueísmo desde las filas del neoplatonismo.

En cualquier caso, ya veremos las coincidencias con el maniqueísmo originario. En estas páginas nos interesa más el *totum revolutum* que el asunto de la originalidad, en esta larga evolución de ideas religiosas. Se dice que Plotino había plagiado a un pensador anterior, ciertamente coincidente en sus planteamientos unicistas —a la sazón, Numenio de Apamea—, pero no nos ocupa —decimos— la originalidad sino la *fe de vida* de una transmisión, dado que el mundo de las ideas y creencias no es más que la historia de una evolución.

El *sistema plotiniano*, germen del neoplatonismo tal y como éste es reconocible, es unconstructo poético. Se basa en la teorización arquitectónica de una cierta comunidad universal anímica. No sólo, ni siempre, Plotino era un puro teórico: a su vuelta de Antioquía abrió escuela en Roma y se dice que propuso al emperador Galieno —sobre el que tenía cierta ascendencia intelectual— la fundación de la *República* de Platón en una ciudad de nueva planta. Plotino proponía para ella el nombre de *Platonópolis*, en adelantada *ciudad ideal* previa a las semejantes elucubraciones desde el árabe Al-Farabi —*al-madina al-fadila*; la ciudad ideal— hasta tantas otras.

6

Plotino poetiza en una interpretación del mundo universalista, laica y orgullosamente helénica: todo proviene de lo mismo, que es el ideal de cada cosa. Ese origen único —lo Uno, de hecho— es sin duda asociable idealmente a la Belleza, al Bien. De él emana todo y a él tiende a volver todo, en prototípica visión proto-islámica del devenir histórico: *inna li-lah wa-inna ilayhi rayiún*: somos de Dios y a Él volvemos (González Ferrín 2002:57).

En su voluntariamente anti-cristiana explicación de lo trascendente, —también anti-gnóstica, veíamos—, Plotino genera un sistema a tres tiempos: lo Uno; el ser único se proyecta —se representa, se ve a sí mismo— en el concepto de Inteligencia —el ínclito *nous*—, y ésta a su vez genera la diversidad de las ideas, que constituye el Alma del Mundo (López 2007:15). En este último estadío —*hipóstasis*, lo llaman—, proliferan aquellas ideas-matriz que se convierten en paradigma de las cosas que conocemos —en impecable adaptación del platónico *mundo de las ideas*.

Al margen de la más que evidente influencia de las complejísimas cosmovisiones iranias, vemos por tanto que el neoplatonismo *coquetea* con una cierta *trinidad interpretativa* de la idea del Uno, de la esencia del mundo conocible. Se diría que el posterior Agustín de Hipona, allá por el año 400, estaba leyendo a Plotino cuando componía aquella alegoría de la Trinidad cristiana: *la cuerda de la lira, la mano que interpreta, y la nota musical que surge, son la misma cosa*. En cualquier caso, nada más lejos de la voluntad plotiniana, así como nada más aprovechable para la sistematización dogmática que surgirá como cristianismo.

El neoplatonismo no sólo promueve —o no puede evitar hacerlo, o coincide con— los planteamientos monoteístas posteriores, sino que también cimenta los sistemas religiosos emanados de tales planteamientos. Sobre todo en un aspecto que venía gestándose desde muy atrás y que aún avanzará mucho más desde el llamado encratismo: el puritanismo fundamentado en la *cárcel del cuerpo,* muy presente por ejemplo en el maniqueísmo. Efectivamente, desde el desdén orgánico de órficos y pitagóricos, pasando por el abierto desprecio de lo corpóreo por parte de la espiritualidad irania, surgen como abiertamente neoplatónicas dos ideas, ya siempre asociadas con el universo interpretativo de los futuros sistemas religiosos.

7

En primer lugar, que todo es siempre decadencia; inveterada manía universal acerca de que todo es siempre imperfección, que todo tiempo pasado fue mejor —en indudable correlación con el *Tiempo Magno* de Eliade, sobre el que se forjan los paraísos perdidos—. Desde aquel *Uno perfecto y acabado* hasta el mundo que nos rodea, todo se ha producido degenerando. Y en segundo lugar, de esa pérdida progresiva de Bien, Verdad y Belleza (López 2007:15), de ese *decadencia creativa* del mundo, se colige que estamos atrapados, en similar referencia al confinamiento de alma dentro del cuerpo. La obsesión ascética, el control de lo natural y el desprecio hacia lo lógicamente apetecible, serán ya para siempre el *software* de los sistemas religiosos, emanados del puritanismo costumbrista en el que también participa el neoplatonismo.

Las relaciones de los neoplatónicos con el mundo iranio sobrepasan los viajes de Plotino. Su discípulo y biógrafo Porfirio, así como el resto de los neoplatónicos, introdujeron la demonología irania en el constructo helénico emanado de Alejandría. También sintetizaron el mundo mesopotámico: F. Cumont afirma que Porfirio y otros neoplatónicos hablan de los demonios y demás divinidades siguiendo teorías de los caldeos, probablemente el *Libro de Ostanes. Lactancio habla de Satán en los mismos términos en que un mazdeo podría hacerlo de Ahriman* (Cumont 1987:57). Y podría llegarse más allá, entroncando el evidente dualismo formal de los sistemas conocidos —lucha contra el mal— con el parabólico sustancial del mundo mazdeo.

Afirma Ramos Jurado que en el *sistema sinfónico* alejandrino fue fundamental el recurso estilístico al diálogo, en enésima referencia fontanal a Platón. Y entendemos que será el propio género en sí el que retome y mantenga en permanente elucubración sistemática el concepto del *logos* que —insistimos— será la *enlibración* de Dios en el Corán y la *encarnación* de Dios en los Evangelios. O al menos en los comentarios a ambas fuentes fijadas. Así por ejemplo, los comentarios a los diálogos de Platón no sólo mantenían actualizado el legado del maestro lejano, sino que trasladaban sutilmente la imagen de un universo expresable a través de ese *logos*, de algún modo *esencia visible* de una cierta inteligencia previa.

En concreto, los muy variados comentarios al *Timeo* de Platón generaron toda una literatura interpretativa de *tiempo y espacio*. En el Timeo se alude, precisamente, a la Atlántida, cuyo mito glosarán los neopla-

tónicos Longino y Orígenes (Ramos Jurado 1981:16), en una literatura preparatoria de paraísos perdidos y tiempos magnos que alcanzará a las futuras fuentes árabes codificadas precisamente en Egipto; las mismas fuentes que hablarán de aquella Atlantis > Adlandis > Adlandus >Al-Andalus.

8

La *fusión obsesiva* del *universo sinfónico* neoplatónico se convierte así en un magnífico constructo cultural vecino, reactivo y catalizador de los sistemas religiosos que irán etiquetándose como tales. Ese impulso neoplatónico, decididamente no confesional —al menos, tal y como lo comprenderíamos hoy— llegó a épocas muy posteriores en su genial compatibilidad entre lo grecorromano y lo iranio en suelo próximo-oriental. El tardío y ateniense Proclo (412-485), ya decididamente *a contracorriente* en un tiempo de *humus* dogmático cristiano, se muestra elocuentemente conciliador con el bagaje helénico —en su amplio sentido— frente a la creciente *confesionalización* de su mundo cultural.

Dice así Proclo, en magnífico *canto de cisne* neoplatónico y cierre de tiempo en progresivo *cambio de paradigma*: *si estuviera en mi mano, de todos los escritos de los antiguos sólo se podrían leer y difundir los* Oráculos Caldeos *y el* Timeo. *Los demás, los quitaría de la vista de los hombres de nuestra generación, pues pueden causar daño a los que se topen con ellos irreflexivamente y sin exacto discernimiento* (Ramos Jurado 1981:19). En esa alusión a *los antiguos*, preludia Proclo la futura literatura árabe y su obsesión precisamente con *la literatura de los antiguos*, tomándose ellos —los árabes— por helenizados frente a un Bizancio cristianizado —y por ello des-helenizado, según la apologética en árabe—; que había olvidado el bagaje cultural del que emanaba su mundo (Signes 2002:406).

20. ALEXÁMENO ADORA A SU DIOS

1

Hay una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia pero autoglorificándose con la común execreción: son los cristianos. Así celebra Celso (1988:11) la eclosión de un nuevo componente social llamado a definirse como sistema religioso. Celso era hijo del neo-platonismo alejandrino, enfrentado a la emergencia de los sistemas religiosos abrahámicos. Según vemos, aún entre los detractores de las religiones campa por sus respetos el creacionismo; la explicación genésica, la sorpresa de una tipología corporativa recién llegada —*nacidos ayer*—. A los efectos prácticos, el cristianismo se considera a sí mismo una revolución ideológica por obra y gracia de Jesús de Nazaret, que en realidad debe ser llamado simplemente *Jesús el Nazoreo* por ser el modo único en que aparece citado sin tener que ver tanto con una ciudad —Nazaret— de más que dudosa existencia en el tiempo supuesto, y sí tener mucho que ver con la comunidad bautista judía de los nazoreos —sin duda relacionada en el futuro con la evolución bautista de los mandeos, rechazadora del mesianismo de Jesús y orbitante de nuevos mesianismos en el proto y paleo-islam (Drower 1953:iii)—. Como no podía ser menos, la historia oficial del cristianismo como sistema religioso se basa en la transmisión textual —pretendidamente *testimonial*, en gran medida—, sin considerarse en modo alguno la realidad evolutiva de todo su corpus dogmático, doctrinal e ideológico (Montserrat 1989:20).

No forma parte de nuestro cometido ninguna forma de valoración crítica de los sistemas religiosos, sino deslindar las supuestas hagio-

grafías fundacionales y los creacionismos literarios que afirman salvaguardar desde tiempos míticos. Pretendemos con ello validar la realidad evolutiva de la que surgen tales sistemas hasta la cristalización de sus respectivas ortodoxias. Sin embargo, en este punto de llegada a la corriente abrahámica que se considerará a sí misma excepcional reinicio histórico mediante la participación de Dios hecho hombre en el devenir histórico, quizá conviene acotar previamente el terreno en que vamos a movernos, sin ser éste otro que el de muchas de las apreciaciones de José Montserrat Torrens especialmente en su obra citada de 1989 y su extensión de 2005. Tales apreciaciones parten de una indudable inclusión voluntaria de Jesús el Nazoreo en una de las corrientes abrahámicas de su tiempo, de corte trascendentalmente escatológico y mesiánico, en proceso similar al que volverá a producirse en las albacoras de lo islámico con la nueva oleada de mesianismos abrahámicos en torno a los años 500-700.

Sería Pablo de Tarso (años 10-67) la figura esencial en el salto cualitativo de esa citada primera corriente al plantear la posibilidad de apertura del pueblo elegido —de nuevo, el mismo salto cualitativo que provocará al islam—. En el caso de Pablo de Tarso, su apertura salvífica es en gran medida *costumbrista* al rechazar la obligatoriedad de marcas externas como la circuncisión frente a la tradicional y ya *política* circuncisión forzosa (Chapman 2006:132), convirtiendo un mesianismo acreditado físicamente en uno espiritual en el que tuvieran cabida nuevos miembros provenientes del mundo pagano. En el debate subsiguiente, cristalizarían dos sistemas religiosos en simbiosis generativa: el llamado cristianismo como la corriente nueva, y el rechazo a la misma —judaísmo posterior—, sólo a la espera de nuevas escisiones en el mundo sistemático abrahámico, esta vez en las zonas intermedias entre lo judío y lo cristiano como barbecho para el islam en tanto que corriente mesiánica que —como tantas otras— no participaba de la consideración divina de Jesús el Nazoreo.

A los efectos historiográficos, el primer escrito considerado radicalmente *cristiano* en ese sentido de convencido salto cualitativo proveniente de un poliédrico mundo mesiánico abrahámico es la primera carta de Pablo a los llamados Tesalonicenses (Vidal 1996:34). Esta *I Tesalonicenses* puede comprenderse abiertamente como símbolo de una cesura entre dos tiempos y quizá en dos aspectos diferentes: la ruptura entre el pagano y el cristiano por un lado, y por otro la segregación del estrictamente judío y de nuevo el cristiano. Como tal, como

cesura, ciertamente recoge y funde más que separa: sólo *a posteriori* será definible como frontera lo que se presenta como continuidad, como un algo híbrido. Porque lo primero que destaca en una científica y no cordial historia de los procesos religiosos es precisamente eso: la continuidad retroactiva. El modo en que los sistemas religiosos se presentan como tales sólo *a posteriori*, en lectura inducida —dogmática— de unos hechos *hijos de su tiempo* sólo después contemplados como ruptura. Fergus Millar se muestra realmente escéptico a la hora de redactar una historia del cristianismo oriental —del cristianismo, a secas, durante largos siglos— debido a que las fuentes con que contamos son legendarias, muchas de ellas tardías, y no se conoce prácticamente nada acerca de los primeros dos siglos (Drijvers 1996:161). Lo mismo puede decirse del sistema islámico y, ampliado el marco cronológico, del judaísmo. Ampliado por la alargada incertidumbre de casi un milenio.

En aquella carta I Tesalonicenses en cuestión, no se segrega abiertamente Grecia de Israel o la religión de la filosofía; quizá sea también *a posteriori* cuando podamos comprender religión y filosofía en tanto que explicaciones diferentes. En sincronía, difícilmente podemos separar metafísica de teología en tanto que agrupaciones de ideas sobre lo trascendente. Otra cosa es el matiz de tradición y transmisión o bien aquello de sistemático, dogmático, que pueda conllevar lo religioso. Aunque, no nos dejemos llevar por aquel *nuevo objetivismo*; también hay dogmatismo y corporativismo sistemático en mil y un mundos no religiosos. En cualquier caso, volvemos a lo mismo: deberíamos mostrar cautela a la hora de señalar partidas de nacimiento de teorías concretas. Recordando el modo en que arrancábamos uno de nuestroa capítulos anteriores —*todo está desde siempre*—, resulta similar la forma en que resumía Anthony Gottlieb su divulgativa historia de la filosofía, que lleva por título uno muy goyesco: *El sueño de la razón*. Gottlieb arranca con los orígenes del sueño, y argumenta: *nadie puede estar seguro de quién lo empezó* (2001:X).

2

En cualquier caso, y al margen por tanto de fechas concretas, lo que sí debe asumirse es que en tanto que proceso en marcha, el cristianismo implica en gran medida la *democratización* del legado filosófico griego en un entorno abrahámico. Algo que un neoplatónico alejandrino

siempre habría llamado *populismo* o *vulgarización*. Lo explicó magistralmente Blázquez trasladando en parte a Marrou (Blázquez 1998:73). Ya sea poda de lo greco-romano o florecimiento en aplicaciones distintas, cuanto ahora nos interesa no es la crítica de los orígenes sino precisamente cuál fue el sentido de ese proceso en marcha. Es decir: basándonos en nuestra idea de la retro-alimentación y la inversión simbólica de términos reales, cabría preguntarse: ¿supuso el cristianismo esa democratización, o es que un natural proceso de democratización —popularización— del legado helénico en comunidades abrahámicas mesiánicas fijó en aquel *estoico crucificado* un determinado rango de paradigma *a posteriori*? ¿Inducción o adaptación; *Platón o Aristóteles*, en aquella simplificación de *destino manifiesto* frente a *adaptación al medio*?

Porque es más sencillo localizar en la historia a un grupo que a una idea. Por esta razón hemos querido tratar antes a los *cristianos* que al propio Jesús nazoreo. Porque, en tanto a este último se le estaba aún definiendo en los años 700 —véase la defensa de él que hace el Corán, en prueba evidente de aún encendido debate, por supuesto ninguneado por las ortodoxias—, es innegable —ahora con Celso y tantos otros más— que en fechas muy anteriores a esos años 700 se produce la definición de un grupo por unas actitudes sociales determinadas. Un grupo, éste, relacionable con tradiciones baptistas —¿cómo retomar el rastro, indeleble pero sesgado, de Juan el Bautista y su labor previa a Jesús?— y en modo alguno surgido contra un contexto judaico, sino precisamente en tanto que extensión del mismo. Ya perfilaba aquel Filón de Alejandría los contornos de grupos escapistas a la norma socio-religiosa común; aquellos *terapeutas* del desierto. ¿Debemos seguir considerando la historia de las ideas religiosas como *florecimiento de un mensaje* —destino manifiesto—, o bien como circunstancial escisión de grupos por mil y una razones determinadas, que *a posteriori* codifican un mensaje en gran media emanado del entorno concreto.

Discutido o no —todo lo es siempre, y todo es siempre personal—, Javier Teixidor plantea un florecimiento concreto del ambiente cristiano desligado del monotelismo interpretativo que hará después la ortodoxia romana. Es decir: primero se genera un determinado ambiente mixto, enfrentado en aparentes mínimos, compartiendo a veces praxis o a veces cosmovisiones; un ambiente difícilmente compartimentable en su momento, y después se procederá a la inevitable poda posterior. Teixidor por ejemplo describe el ambiente cristiano

de una ciudad sabia como Edessa antes de los años 200, y la presenta como el barbecho de genuinas interpretaciones cristianas como las de Marción, Bardesanes —ocasional oponente filosófico del anterior, por otra parte— o el mismo Mani. Un ambiente y unas figuras sólo después anatematizados como heréticos por la corriente ortodoxa de turno. Ese cristianismo oriental, paradigmáticamente representado en Edesa y en la literatura siríaca, se habría cristianizado por la decantación de unas ideas traídas por comerciantes próximo-orientales (Teixidor 1992:39), evidentemente no por requerimientos apostólicos. La historia lógica de los procesos, sólo después desmontada al servicio de una inducción construida sobre mitos. Uno muy usual es éste que parte de encargos de cristianización apostólica o cualquier otra interpretación hagiográfica redundando en una recurrente tara historiográfica: confundir las causas con los efectos.

Así, por efecto de la expansión de unas ideas se forja un sistema de valores, y no se expanden esos valores por voluntad expresa de alguien que los recibe de un modo extra-terrestre y ordena su transmisión. Edesa, por seguir con el ejemplo, tuvo que forjar su *continuidad retroactiva* cristiana inventando un cierto apóstol Addai probablemente en el tiempo *deuteronómico* de un obispo llamado Qune. Esta leyenda apostólica sería tan popular que el propio Mani se afianza igualmente en una propagación de ideas propias aprovechando un Addai (Brock 1992:227). Partiendo de ese entramado de cristianismos emergentes y apropiación *pro bono* de toda posible corriente del pasado, estaríamos hablando de un ambiente de muy difícil reparto entre ortodoxias y heterodoxias. Más bien deberíamos hablar de naturales *polidoxias* sólo con el tiempo sometidas al escrutinio de la continuidad retroactiva.

3

Emergiendo de ese ambiente *polidoxo*, algo reconocible como *cristiano* iría surgiendo en condiciones diferentes a las de otros ambientes como por ejemplo el de Roma. Una situación que marcará la radical diferenciación futura, el triunfo definitivo de una corriente mayoritaria definida —por lo mismo— como ortodoxa. Ese *ambiente romano* generaría su propia pre-historia de lo cristiano: así, *Alexámeno adora a su dios* es el nombre por el que se conoce a un *graffiti* vejatorio, voluntariamente ofensivo. En él aparece un supuesto cristiano llamado precisamente Alexámeno, y lo pintan crucificado con cabeza de burro. El *grafitti* data

de poco antes de los 200 e.A. y apareció en Roma, en la pared de una escuela junto al palacio de Nerón. Alguien había escrito debajo de la caricatura: *Alexámeno adorando a su dios* y otro había respondido —quizá el propio Alexámeno, o alguien afín dispuesto a compensar la burla—: *Alexámeno, siendo fiel.*

En los primeros siglos de nuestra era, en probable fusión de tradiciones diversas y por evidentes motivos de escapismo social, comenzó a extenderse el grupo de los hoy reconocibles como *cristianos* o incluso *judeocristianos*, a los que aquel Celso alejandrino dedicaría un alegato en el año 178: *Discurso verdadero contra los Cristianos.* Ya trataremos hipótesis de procedencia; por el momento nos interesa meramente la referencia histórica a su existencia, y es evidente por esto que había cristianos como tal en el 178.

Ya Justino de Nablús, en su *Apología* o defensa de aquellos cristianos —redactada en torno al año 150— reflejaba la imagen que tales grupos podían ofrecer en el contexto de su tiempo. Afirmaba que a los cristianos se les daba el nombre de *ateos*, por aquello precisamente de no creer en los dioses del panteón greco-latino. Justino pasa por ser uno de los primeros en adaptar la teoría del *logos* a los efectos de la encarnación humana: el hombre como actualización de la inteligencia universal. Era consciente de la necesidad de adaptación.

Tal adaptación afectaba no sólo a toda teoría nueva en el mundo del que emanaban los *cristianismos* —mundo al que pretende superar—, sino incluso a los efectos personales: todo hombre culto que se preciase de haber recibido una formación en estos primeros siglos de nuestra era, había sido formado en el único bagaje intelectual posible, el de la *sociedad de conocimiento* helénica. Todo giro ideológico nuevo se practicaría sobre el torno de firmes creencias personales previas entonces abandonadas y calificables ya como *paganismo.* La conversión de un tiempo se hace sobre la conciencia de sus generaciones, y el vértigo de ese cambio generacional provocará, llegado el momento, el efecto milagroso del adanismo, de lo genésico por tratamiento extra-terrestre.

4

Esto, desde luego, a los efectos de posibles conversiones directas desde el paganismo grecolatino. Pero no perdamos de vista la *intrahistoria* de los tiempos que nos ocupan ahora —primer siglo de nuestra era—:

intensificación de la presencia romana en Oriente Medio, educación *superior* exclusivamente pagana, remanentes de grupos judíos de habla aramea frente a la mayoría monoteísta helenizada, reacción judaica que *hebraiza* su mundo, dejando fuera a un cierto judaísmo —o quizá ya *judeocristianismo*— en griego, etcétera. A esto podemos añadir dos factores nada desdeñables: por una parte la relajación ritual de un judeocristianismo que no mantiene ni la circuncisión ni tantas restricciones alimenticias —de elemental importancia en vidas públicas como las romanas, entre banquetes y baños sociales— y por otra parte la realidad de un judaísmo no tan racial o genético como se pretende: aún le quedaban cerca de seis siglos de expansión por conversión a todos los tipos de judaísmo, pese al mito de la transmisión sanguínea del pueblo elegido.

Ese es el mundo y corte cronológico que ahora nos ocupará: grupos diversos de contenido monoteísta —desde los neoplatónicos paganos hasta las comunidades receptoras de mensajes como ese I Tesalonicenses— y en su seno, un variado abanico de posibilidades, desde la cerrazón hebraizante reactiva —veremos el impacto de la facción fundamentalista que reaccionará a la destrucción del Templo—, hasta la relajación y adaptación a un paganismo ambiental sobre cuya retórica culta podía construirse un determinado discurso de salvación.

Desde luego, resulta aplastante la lógica de aquel testimonio de Justino de Nablús; ese llamar *ateos* a los burladores de panteón helénico. También alude el apologeta a que, en la crítica a los cristianos, se les tilda de caníbales en probable interpretación malintencionada o desconocedora de la eucaristía. El esfuerzo intelectual de Justino es brillante: en esencia presiente la aportación nuclear de los monoteísmos emanados del neoplatonismo helénico, si bien se le notan sus objetivos apologéticos cristianos.

Esa esencia de la aportación de Justino consiste probablemente en el aprovechamiento del bagaje previo, la impagable reutilización de los materiales de acarreo; la consideración en bloque de la historia y su sentido así como la función epicéntrica de un concepto estrella en nuestra larga evolución de la sistematización religiosa monoteísta. Daniélou lo expresaba magistralmente —veíamos—: desde siempre, lo único que ha existido es *una sola verdad que tiene su fuente en el Verbo de Dios* (Daniélou 2002:157).

Justino se adelantaba a cuanto Clemente de Alejandría, Orígenes, y el resto de los campeones apologetas del cristianismo argumentarían para apropiarse cómodamente del legado filosófico griego: en genial continuidad retroactiva, Justino parte de que la iluminación profética ya tocó a los padres del pensamiento helénico aún sin ellos saberlo; que *Platón había sido iluminado por Moisés*. Así afirma Justino: *cuanto de bueno dijeron y hallaron filósofos y legisladores, fue elaborado por ellos según la parte del Verbo que les cupo* (Blázquez 1998:74) —en magnífica adaptación del gradualismo aplicado a la historia de las ideas—. Otra cosa será cuando, de entre el mismo entorno que estos apologetas, se empiece a cuestionar por qué estos cristianos *expropian* el legado mosaico que ellos —considerados más judíos que nadie— pasan a *nacionalizar*. Era la situación del *cierre de filas* definitorio del judaísmo; una sección de entre todas aquellas polidoxias que no hace suyas tales adaptaciones y gradualismos. La escisión de una *ortodoxia* —por lo mismo, innovadora— que desembocará en el rabinismo.

El Verbo, el *logos* actualizado en el texto sacralizado, se presenta así como fuerza motriz de la historia en movimiento a través de las voluntades de los hombres convencidos de esa fuerza previa. Una idea perfectamente válida y embrionaria para todo el torrente de apologetas de los siete siglos venideros, desde el neoplatonismo pagano hasta el islam. Resulta indudable la extensión de este concepto unitario a las tres grandes religiones y a percepciones previas de lo trascendente. Y resultará así evidente el *arranque coránico* en tal percepción literaria de lo trascendente; una percepción ya abiertamente teológica de la historia. Porque lo que realmente destaca a partir de esta apología de Justino es la obsesión *logística* —por el *logos*— que ya florecerá en el inicio del evangelio de Juan y se mostrará con toda su exuberancia en la revelación coránica: la palabra —*logos, dabar, kalima*— como esencia de un plan previo, un destino escrito. Neoplatonismo literario alejandrino, sí; pero a beneficio de inventario *monoteizante* abrahámico.

Justino emplea el término *oikonomía* para este *plan de Dios*. La *economía* divina, el destino organizado de los hombres, se define como ajeno superior a éstos. Su tempranísima percepción de cuanto va a ser esencial en la definición de los tres sistemas abrahámicos en liza, convierten a Justino en un adelantado. Porque ese *plan de Dios* implica, ya

vemos, una genuina *teología de la historia* codificada literariamente por los mismos que afirman subirse a ella en marcha.

Como corriente intelectual exclusivista y *holística* esta teología de la historia, esta percepción del tiempo en marcha como previsión de un plan de Dios, generará graves problemas sociales en el entorno grecolatino del que sin duda estaba emanando, pero contra el cual tendía a definirse. La corriente será seguida y genialmente retro-alimentada en apologetas posteriores como Ireneo, Orígenes, o el imprescindible Clemente de Alejandría. Pero dos problemas surgirán en el transcurso de su asentamiento como corriente de pensamiento general: en primer lugar, la obsesión por el aludido rechazo al entorno inicialmente pagano en su mayoría. La petulancia de joven verdad absoluta.

6

En segundo lugar, que en las albacoras de la patrística cristiana son muy pocos los realmente formados intelectualmente; los conscientes del entramado cultural que se está tejiendo. La mayor parte de los cristianos en los dos primeros siglos de nuestra era, conversos del paganismo o emanados del judaísmo se caracterizan por su cerradísima *fe del carbonero*; su *insumisión social* frente al mundo pagano circundante, aderezada ésta por ese sentido corporativo de verdad absoluta, incompatible con todo modo de vida no acorde con su exclusivista teología de la historia. Eso causará graves problemas a la misma extensión de las ideas: provocará una exposición orgullosa inicial de su escasa formación, así como el correlativo diletantismo, iluminista en su soberbia así como grandilocuente en su percepción del mundo. Porque esa verdad absoluta es toda una cosmovisión.

Son legión los apologetas cristianos que reflejan el entorno en que tales ideas comienzan a desplegarse. Uno de ellos, Teófilo de Antioquía, incluye en su *Ad Autolycum* el recibimiento que estaba teniendo el cristianismo así como una de tantas críticas sociales con que es rechazado: que es una fe recién llegada, contraria a la *mos maiorum*; la costumbre de los antepasados. Este concepto de *mos maiorum* estará sin duda en la base de posteriores consideraciones islámicas envuelto en el concepto de *sunna* —tradición— o más probablemente el de *salaf,* en tanto que *antepasados dignos de imitación*.

En adelante, cada nuevo apologeta se ocupará de proyectar lo percibido como nuevo sobre la pantalla de lo rechazado como obsoleto. Más

aún; como demoníaco. El discípulo de Justino Taciano el Sirio, en su *Discurso contra los griegos* —de interesante auto-alienación: *no me gusta algo de mi entorno y me reinvento a mi mismo como ajeno*—, lleva a cabo una exacerbada crítica a la indecencia de las figuras escultóricas. ¿Se está prefigurando la guerra iconoclasta? Sin duda, algo que se acabará convirtiendo en el *mal del siglo* en las futuras luchas teológicas bizantinas de los siglos venideros, y de cuyo complejo entorno surge uno de tantos matices configuradores de la *sorpresa del islam*.

Pero recalquemos esa alienación del *Discurso* de Taciano; un matiz escapista, creacionista, que se elevará a rango de esencialismo en el futuro discurso monoteísta islámico, pero que ya se presupone aquí. Taciano habla de los griegos como *los* otros. En un próximo Oriente esenciamente helénico desde siglos atrás, un grupo hace suyas unas ideas de rechazo, y eso les convence de su excepcionalidad y alteridad. De algún modo voluntariamente alienante, lo emanado de un contexto se siente, a sí mismo, proyectado desde el espacio sideral. En adelante, será el modo en que el mundo explique nuevas teorías: a base de invasiones y abducciones.

7

Atenágoras de Atenas destacará también la incompatibilidad del cristianismo: es que no se trata de adorar a un dios diferente, sino de hacerlo en la exclusividad de un Dios único. Es evidente que generará un rechazo mutuo, entre cristianos y paganos, el hecho del monoteísmo exclusivo frente a una posiblemente aceptable monolatría como los cultos a Isis o los circulos mitraístas de Roma. La pregunta que cabe hacerse es: ¿qué presentaban los cristianos que no conociese el ambiente helenizado anterior? Es decir: ¿no se había planteado el concepto de *verdad absoluta monoteísta* en los discursos del pueblo de Judá, siquiera en la patente racionalización judeo-helénica de Alejandría? ¿Por qué un *pagano* se sorprende ante el exclusivismo monoteísta de estos *cristianos*? ¿Es que no había judíos ya en Roma?

Es decir: ¿por que los atacantes al cristianismo no atacan también al judaísmo? Probablemente porque esos *cristianos* son la parte visible a Roma del judaísmo universalista —no aquel nacionalismo de Masadá, algo en modo alguno contemplado como religioso—. Aquellos cristianos, en realidad, siguen hablando *desde dentro* de un sistema abrahámico a punto de bifurcación, de escisión. Éste es probablemente uno

de los indicios que pueden llevarnos a sospechar la definitiva codificación simultánea de cuanto es ser cristiano y cuanto ya implicará en el futuro ser judío —simbiosis creativa, poligénesis—. De la escisión como definición de dos sistemas, no de una novedad frente a una tradición, no una heterodoxia que salta de una ortodoxia.

Por otra parte, la sorpresa real es la cerrazón de verdad absoluta, no el *descubrimiento* monoteísta. El concepto básico en sí del monoteísmo que barajan estos *cristianos* llevaba tiempo dando vueltas y no podía sorprender abiertamente. Es evidente que en la *paideia* griega, en el aparato de tradición intelectual transmisible en las escuelas conocidas, se planteaba entre otras hipótesis la idea de un dios único. En la ya citada *Carta de Aristeas a Filócrates* —Alejandría, en torno al 100 a.C.— se parte abiertamente del entroncamiento teológico judaico con parte de la conocida teodicea griega: *Dios es uno; con sus obras beneficia al mundo entero, y de alguna manera le concede su bendición…* (MaCleaud 2002:63).

Por otra parte, resulta bastante convincente la teoría de Bedenbender (Sacchi 2004:540) sobre la reelaboración tardía del Pentateuco —la Torá hebrea—, probablemente ya en época helenística e incluso con serios retoques posteriores a la versión griega de la Septuaginta. El judaísmo también estaba en proceso de codificación, por eso los atacantes del cristianismo aún no habían oído hablar de exclusivismos de verdad absoluta. Es decir: el *barrido de opiniones* expresadas, frente al creciente movimiento *de los cristianos*, podría responder perfectamente a la eclosión final de dos ramas concretas, distintas —distantes— de judaísmo, que venía preparándose en el magma de la historia del pueblo de Judá, y que en el gozne hacia la era actual tuvo forma reconocible como sistemas religiosos separados. Y adelantemos que esa bifurcación lleva en sí misma también la matriz del islam.

8

Desde luego el ambiente de rechazo existía, al margen de poder considerarlo *cristianismo completado* o la más visible de una de tantas ramas de *judeo-cristianismo* existentes —asunto que nos ocupará en breve—. Así, el pagano Cecilio adelanta unos elementos de crítica que serán *leit-motiv* de los ataques paganos. Uno de ellos es costumbrista: el *absurdo de la oposición cristiana a la incineración de los cuerpos*, relacionada indudablemente con la pretendida resurrección de los muertos —elemento de raigam-

bre judaica, sin resolverse aún hasta mucho después—. El otro ataque es el ya aludido y menospreciativo: los cristianos son gente del vulgo sin cultura, y su fe se expande por mera simpleza. Esa fe es contraria, por tanto, a la tradición intelectual greco-latina. Tal crítica será la base para futuros ataques furibundos de los campeones anti-cristianos, en aquellos primeros siglos grises. Muy especialmente Celso y Porfirio.

Esto último resulta interesante porque tiene relación con la considerada como primera persecución romana por motivos religiosos: efectivamente, la acusación de vulgaridad, inconsistencia intelectual y *baja estofa* de adeptos a sistemas religiosos ya había provocado una persecución religiosa pre-cristiana; había hecho reaccionar al Estado romano con el llamado Edicto de prohibición de las Bacanales —*Edictum de Bacchanalibus*— en el 186 a.C. Pero toda esta rémora de vulgaridad cultural será magníficamente desestimada a partir de la obra de Clemente de Alejandría, apologeta cristiano ya preparado para la refutación intelectual, y cuya obra debe comprenderse como enmienda a todo lo anterior. A partir del cristiano Clemente, el ataque al cristianismo ya no podrá ser el de a una forma de vulgarización.

Es decir; no se trata de que el cristianismo sea esencialmente una religión de hondo calado intelectual en sí, sino que no lo fue al principio y a partir de figuras como las de Clemente y su escuela se consiguió aderezar con la parafernalia intelectual clásica. Se construye un sistema sobre la marcha, en genial continuidad retroactiva. El cristianismo se hizo compatible con la cultura de la que emanaba y a la que parecía pretender excluir. Esto ocurrirá de nuevo en la siguiente gran escisión de los sistemas abrahámicos con el islam: sólo con la eclosión del *kalam*, la teología especulativa post-bagdadí —recordemos que Bagdad será fundada en 762 e.a.— serán tomados en serio los apologetas de una nueva versión monoteísta que décadas antes había sido menospreciada por mostrenca —léase la refutación de Juan Damasceno, en torno al 750, a la herejía judeocristiana (Meyendorff 1964:116) aún no etiquetable de los *ismaelitas*.

Aquel Cecilio pagano también critica la *asepsia y absentismo social* cristianos. No comprende por qué una fe debe estar reñida con los juegos, banquetes, procesiones —ya llegará— y demás rituales asociados con la religión de los mayores. Se estaba haciendo patente que sentirse cristiano era —de algún modo— mantenerse fuera de los márgenes de la sociedad. El escapismo salvífico, como alimento insustituible en el *furor del neófito*.

Por su parte, Tertuliano el Africano hace pública en el año 197 su *Apologeticum*, en un ambiente de furibundas acusaciones contra cristianos en las que recomienda arrojarlos a los leones y que medió gravemente, generando un ambiente propicio y previo a las terribles persecuciones de Decio, Valerio y Diocleciano. Tertuliano explica que aquella acusación de *insumisión social* contra los cristianos se basaba en que se abstenían de las actividades del circo y las del teatro. Es evidente que ese rechazo; el desdén que el vulgo pagano pudo sentir por parte de aquellos minoritarios cristianos, influiría en el ambiente de persecución volcado contra estos. Esas tres grandes persecuciones contra los cristianos llevadas a cabo por el Imperio Romano coincidirían con momentos de graves crisis sociales: los cristianos serían siempre *cabeza de turco*; víctimas propiciatorias en los desajustes de contrato social romano (Sordi 1988:101). Estaban mal vistos por *el pueblo de Roma*, no tanto por el Estado en sí. Es interesante que Tertuliano proyecta un discurso cristiano que complementa intelectualmente con la fundación de cuanto puede considerarse *teoría de la libertad religiosa* (Marcos 2007:61), sin que ello implicase la más mínima fisura en la concepción de verdad absoluta cristiana.

Por eso, las críticas no eran baladíes; los cristianos hacían todo lo posible por menospreciar aquellas *mos maiorum*: el cristiano Hipólito (m. 235) redactaría un verdadero *edicto contra las artes,* en su muy militante e insurrecta *Traditio apostolica*, obra considerable como temprana constitución eclesiástica. En esa *Traditio*, Hipólito arremete contra la participación en espectáculos públicos, costumbre equiparada en tal autor con la prostitución y otros mil y un oficios desestimados por el integrista normativista.

También el cristiano Arnobio de Sica (finales de los 200) se hacía eco de esa animadversión de la plebe romana hacia los cristianos, en probable consecuencia del incendiario rechazo por parte de los sacerdotes paganos, alarmados por el decaimiento en la actividad de sus templos. Críticas eventuales al cristianismo serían las de Tácito y Suetonio, basadas en supersticiones y rumorología, en evidente desconocimiento directo —las citadas confusiones de eucaristía y canibalismo, etc—. También la de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, que consultaría al emperador Trajano sobre cómo actuar contra las *conjuraciones de los ateos cristianos,* o incluso el estoico Epicteto —origi-

nario de la Frigia, que vivió en Roma hasta el decreto de expulsión de los filósofos emitido por Domiciano—. En sus *Disertaciones*, Epicteto simplemente los desprecia por la citada falta de formación: *es populacho supersticioso.*

Por su parte, el dramaturgo satírico Luciano de Samosata (115-200) cita a los cristianos en dos de sus obras —*La muerte de Peregrino* y también *Alejandro o el falso profeta*—. La primera de esas obras es muy representativa de cuanto se percibe como la pacatería rala e inculta de los primeros cristianos: Peregrino —personaje real, histórico— es un gorrón predicador cristiano que vive de la ostensible caridad de sus congéneres y se aprovecha de los pobres tontos que le siguen.

10

La marcada conciencia y sorna de cuanto hace Peregrino, traduce el modo en que el pueblo podía percibir a aquellos poco más que iletrados insumisos sociales, dedicados a sus plegarias y su simplona felicidad caritativa, y que decidían seguir a personajes de cierto predicamento y poca cultura. Es precisamente Luciano de Samosata quien define a Jesús el Nazoreo como *el sofista crucificado*, dada la indudable impronta que el sofismo pudo dejar en el incipiente y formativo cristianismo. Desde luego, no a los efectos de relativizar las materias de debate.

En cuanto al neoplatónico Celso —el más certero azote contra cristianos, complementado con el de Porfirio— ya percibe en el cristianismo una amenaza al orden de cosas del Imperio romano. En su crítica *El discurso de la verdad*, datable en torno al 177, Celso arremete contra la cantera de estulticia y lumpen del que extraía el cristianismo sus acólitos (Rizzo 1994), al tiempo que previene contra las excentricidades cristianas sobre un pretendido final del tiempo con desastres sobrevenidos así como la resurrección de los muertos. El asunto del *Fin del Mundo,* asociado a elementos éticos —arrepentimiento, enderezamiento de conducta en previsión de juicios sumarios morales— introduciría variantes de costumbre social letales para el modo de vida romano, en razonable opinión de Celso.

En el ambiente de apocalíptica y mesianismos judíos, una fuente relevante del catastrofismo de fin del mundo asociada ya a *los cristianos* como tal —sobre cuyas consecuencias sociales advertía Celso— sería el llamado *Apocalipsis de Pedro* —años 150—. Un siglo después,

otra variación del mismo tema, el *Apocalipsis de Pablo* describiría ya, abertamente, tormentos probablemente incorporados mucho después al *Infierno* del Dante. A este respecto no debe desdeñarse en absoluto que las dos grandes escisiones del sistema abrahámico, la judeocristiana que nos ocupa y la islámica de los años 500-600, son en gran medida efecto de una decantación social en tiempos de repunte apocalíptico. Aquel primero de Pedro sería considerado por Clemente de Alejandría como libro canónico. Por lo demás, las penas y tormentos descritos, remiten en gran medida a determinados castigos ya presentes en la descripción del Hades griego resultando, en este sentido, paradigmáticas las condenas eternas de Tántalo y Sísifo. O la maldición de Prometeo encadenado.

En cualquier caso, no es desdeñable tampoco aquí el conocido y ya destacado elemento iranio. *Ahura Mazda contó a Zoroastro que la resurrección será corpórea, que no vagaremos como sombras […] Tomará los huesos de la tierra, la sangre del Tigris, los cabellos de las plantas y su respiración del viento. Nadie podrá impedírselo, ya que sólo él es capaz de distinguir los componentes de cada ser humano* —véase la traducción de las *Selecciones de Zatspram* (Zaehner 1940ª:379)—. Es la misma tradición que en el judaísmo y su planteamiento teórico de la resurrección basado en un *proto-materialismo espiritualizado*; que la tierra contiene los *ingredientes* de cada ser que la pisó y algún día los reorganizará.

11

Blázquez apunta aquí raíces interesantes: un posible origen órfico en la descripción del infierno, origen que bien podía evidenciarse en el propio texto de aquel *Apocalipsis de Pedro*. Su fuente directa habría sido —cómo no— un texto judío, el *Apocalipsis de Zefanías*. En cualquier caso —y sigue Blazquez— *el influjo griego no puede ser separado del oriental*, habiéndose constituido ya un constructo apocalíptico helénico e indo-europeo, en referencia directa a la huella del libro de *Ardaviraf* o la presencia de la cultura irania, con la impronta de la apocalíptica zoroastriana (Blázquez 1998:21). Como venimos diciendo, *todo está desde siempre, y en continuo movimiento.*

El posterior y radical *ninguneo cristiano* a las críticas previas hace difícil el acercamiento a la obra de los críticos: todo dato biográfico sobre Celso se ha perdido en la noche de los tiempos, conservándose su obra sólo en fragmentos merced a la réplica posterior que el cris-

tiano Orígenes llevó a cabo, refutando furiosamente la obra de Celso (Fedou 1989:45). De este modo, y pese a la *damnatio memoriae* que se llevó a cabo contra él en toda regla, conocemos a Celso y el modo en que fue perfectamente consciente del peligro que podía suponer —para la libertad religiosa— toda exposición integral/integrista del mundo, todo análisis religioso con ínfulas de transformación social. Por eso, el libro de Celso es esencialmente político, convirtiéndose en heraldo de un rechazo en bloque. Es interesante que Celso rechaza por igual a cristianos y judíos, acusándoles de insumisión social y opacidad, relacionada con rituales y prácticas mágicas; por lo tanto, en el tiempo de Celso sí podemos empezar a hablar de una brecha significativa entre judíos y cristianos: ambos comenzaban su historia por separado.

Por otra parte, aquel a quien calificábamos de *azote anti-cristiano complementario* al de Celso, a la sazón Porfirio (232-305), debió ser igualmente certero a tenor de la rabia con que se le rechazó; una rabia no siempre contenida. Por ejemplo,el responsable de la edición latina de la Biblia, Jerónimo, se referirá a Porfirio como [sic] *tonto, impío, blasfemo, insensato, impúdico, sicofante, calumniador de la Iglesia, perro rabioso contra Cristo*, en contraste con la opinión que merecía a los ojos de otro campeón de la Iglesia, Agustín de Hipona, que calificaba a Porfirio de *noble pensador, el filósofo mayor de los gentiles, el más docto de los filósofos, aunque enemigo acérrimo de los cristianos* (Blazquez 1998:35). No parece que la *postura oficial* estuviera coordinada desde siempre.

Porfirio había seguido las enseñanzas de Plotino —ahí es nada—; conocía el rechazo cristiano a Celso por vía de Orígenes, y se dedicó de pleno, a partir de 270, a combatir al cristianismo con la pluma. Con sus quince tratados anticristianos, Porfirio convertía su obra en causa personal continuadora de la de Celso, y se muestra como él imbuido de la preocupación por el futuro del mundo que conocían, si todo el concepto de *mos maiorum* se rechazaba de un plumazo. Pero es evidente que la misma *damnatio memoriae* contra Celso se ejerció contra él: de sus quince libros, sólo se conserva un centenar de fragmentos. En Porfirio, como en Celso, se percibe un gozne de tiempo. Algo está cambiando para siempre, y ese algo no es tanto lo que eclosiona como lo que caduca: aquel concepto de *mos maiorum*; aquellas costumbres clásicas que las generaciones venideras no respetarán.

12

Es destacable el papel de Porfirio en el posterior desarrollo de la exégesis bíblica para uso apologético. El autor rechaza —por irracional— dos creencias asentadas por judíos y cristianos; a la sazón, que Moisés escribiese el Pentateuco, y que Jesús el Nazoreo viniese al mundo de modo milagrosamente inusual. Es interesante que cuanto Porfirio planteó sobre Moisés fuera objeto de revisión a partir de los 1800 y aceptado finalmente, desestimando su pretendida autoría: ¿cómo iba Moisés a escribir el Éxodo; el mismo señor cuya desaparición se relata en ese libro, siguiendo la narración mucho más allá? El tiempo *cristiano* daba la razón al azote de cristianos. Por otra parte, el *daño al cristianismo* que Porfirio infligió, en torno a la biografía asumida de Jesús, se basaba en la consistencia de su formación intelectual frente a la todavía patente inconsistencia intelectual cristiana. Porfirio destaca contradicciones narrativas en los evangelios hoy asumidas como evidentes veleidades literarias, y minimiza la milagrería circundante en torno al nacimiento de Jesús, citando similares orígenes excepcionales de profetas, héroes y personajes de todas las mitologías conocidas en Roma. Entrando en detalles de esta índole será Heraclio, gobernador de Bitinia, quien resalte por vez primera el más que evidente —y citado— paralelismo entre Jesús el Nazoreo y una figura de biografía similar basada en hechos conocidos por la cultura helénica relacionados con Apolonio de Tiana.

En su lectura inducida de los evangelios, Porfirio despliega una casi jocosa crítica al modo en que —casualidad de casualidades— la vida y hechos de Jesús Nazoreo consigue concordar con cada promesa y profecía del Antiguo Testamento. Por otra parte subleva a Porfirio el hecho de que un griego, Pablo de Tarso, se sumerja de modo tan repentino y desnudo en una fe nueva con visos de revolución social sin el menor atisbo de necesitar un bagaje intelectual previo —ahí Porfirio no parece conocer bien la formación del de Tarso—. Para Porfirio, Pablo es un charlatán renegado incapaz de cualquier acercamiento a la filosofía griega. Es evidente que el ataque de Profirio sólo pudo hacerse en su tiempo y circunstancias; cuando aún podía escribirse abiertamente sobre temas que después serían tabú, dando así el tiempo la razón, tanto a Porfirio como a su predecesor Celso, por lo que a la pérdida de libertad religiosa se refería. Un tiempo éste, el de Porfirio, en que aún el reverencial mito dogmático no podía ningu-

near fuentes culturales paralelas con similares milagrerías; porque las fuentes con las que podían compararse los posteriores mitos fundacionales del cristianismo eran aún fuentes vivas, presentes. Y sabido es que la *damnatio memoriae* sólo es efectiva hacia el pasado, aunque esto vaya cambiando a medida que se incrementa la velocidad de traslado de la información.

En esos primeros siglos de coexistencia mitológica fundacional con otros legados culturales, el cristianismo debió de sufrir mil y un furibundos ataques sobre la base de esa patente insumisión social, acompañada de un olímpico desprecio cristiano —y valga aquí la contradicción— por todo fundamento filosófico griego. De nuevo: todo esto dará un giro de ciento ochenta grados con la ingeniería helénico-cristiana practicada por Clemente de Alejandría, campeón de la fe nueva con armas viejas. Con todo, habrá críticas furibundas incluso desde las más altas instancias, como en el caso de las imperiales: el mismísimo emperador de Roma Juliano —apodado, por lo mismo, el apóstata— dedicó a los cristianos tres libros de ataques siguiendo la senda de aquellos *Celsos y Porfirios*. Como en el caso del propio Celso, las *llamas de la verdad única* se harían cargo de estas obras, por lo que conocemos la obra escrita del emperador apóstata merced tan solo a una refutación posterior, la de Cirilo de Alejandría, llegado ya el año 440. Juliano defendía una ortodoxia en curso contra una corriente novedosa, y acabaría fulminado por la ortodoxia en curso que surgió de esa corriente novedosa.

21. EL SOFISTA CRUCIFICADO

1

Probablemente debamos a situaciones como la del *hereje* Marción las fronteras entre el cristianismo y el judaísmo reconocidos en tanto que sistemas religiosos diferenciados, al menos hasta su definición medieval. Pese a partir de nuestro proclamado desdén hacia creacionismos y exclusivismos personales, hay sin embargo algo hay de *parabólicamente* cierto en la alusión al individuo Marción: contemplando los textos del Antiguo Testamento con objetividad literaria —también con subjetividad creyente—, el muy coherente Marción llegó a la conclusión de que el dios vengador y partidista de aquellos textos belicistas no podía ser el mismo que el suyo (Andrade 2008:15). Marción de Sínope concibió así su cristianismo como ético y trató de codificar un canon textual desligado de la Torá hebrea. La ortodoxia dominante posterior lo sometería a un muy elocuente *ninguneo*, por ser considerado —Bauer— la figura más predominante en el cristianismo sirio primitivo que combinó con maestría el dualismo conceptual iranio con el adaptable reparto excluyente paulino de pecado frente a gracia (Drijvers 1996:168).

Marción de Sínope (85-160), quiso así establecer un *Canon* de libros cristianos basado en un cierto dualismo entre el espíritu bueno y el vengador-malo del Antiguo Testamento. De haberle dejado o seguido, no habría quedado ni sombra del legado judaico en cuanto nacía de la misma raíz abrahámica, por lo que hubo que prescindir del personaje so pena de distanciarse de unos pastos por los que aún transitaba, casi en exclusividad, el imaginario fontanal cristiano. El fracaso de Marción es la prueba del peso definitorio de lo judío en cuanto aún no podía deslindarse como cristiano. La ortodoxia eligió entre existencia

y esencia, y salvó la primera. Eligió tender puentes radicales —por lo de raíces— hacia el legado judaico, y dejar en la cuneta al cuestionador de contenidos; el ínclito Marción. De hecho, esa ortodoxia cristiana lo anatematizó siendo excomulgado por su propio padre, obispo de Sínope; tiempos aquellos en que los obispos tenían hijos, y éstos les daban vueltas a las cosas.

Marción nos sirve de ilustración para postular algo más, fundamental en nuestra larga evolución de ideas religiosas. Partiendo de lo exógeno —decíamos que *todo es entorno, hasta que se delimiten los contornos*—, podemos ya abordar lo endógeno: las disensiones espolean la necesidad de los consensos. Es decir: veremos mil y una formas de mostrarse judeocristiano en esos tiempos, tema que ha hecho correr ríos de tinta a los especialistas por la sana obsesión de ponerle nombre a cuanto queremos que exista claramente distinguible. Pero hay algo más relevante que el *mapa de las tribus*: es la percepción de que el cromatismo diverso no proviene de diferencias esenciales, sino que precisamente las definiciones se alcanzan provocando esas diferencias esenciales. Tradicionalmente suele partirse de una evolución esencialista en la historia de las religiones: estaba el judaísmo, de él surgió el cristianismo, y de aquel entorno surgiría el islam. Eso, partiendo de pretensiones científicas; que si nos movemos en el terreno de las tradiciones religiosas, la *voz de los profetas* es mucho más clara: nace éste o aquel, y el tiempo se pliega para generarse una nueva era.

Sin embargo, de la observación no sectaria de las cosas —ni *nuevo objetivismo ateo*, ni *iluminismo partidista*—, la naturaleza evolutiva de las sistematizaciones religiosas parece apuntar a algo sustancialmente diferente. No es tanto que llegue la nueva idea revolucionando la vieja casa, sino que la vieja casa se cierra, provocando la consideración de heréticas para las nuevas ideas en aquello de *la innovación de la ortodoxia*. Vemos cómo surgen modos nuevos de ser lo mismo y llegará un momento en que se cierre la opción de la diversidad, provocándose tanto la dispersión de la mayoría como el *cierre nuclear* de la minoría. Por adelantar materia: llegará un momento en que el judaísmo se presente como tal, mucho más allá que la salvaguarda considerativa del pueblo de Judá. Llegará un momento describible como la época del llamado rabinismo, continuadora de un tiempo de destilación denominado por Boccaccini *el judaísmo medio* —desde los 300 a.C. a los 100 e.a.) (Sacchi 200), y sólo entonces podrá hablarse plenamente de cristianismo independiente.

2

En ese tiempo, por circunstancias perfectamente comprensibles, un cierto núcleo del judaísmo abominará de la tradición de la mayoría —por ejemplo, la lectura de la palabra de Dios en griego, en aquella Septuaginta alejandrina—. ¿Realmente debe considerarse como *novedad* a la centenaria tradición del pueblo judío alejandrino, griego, sincrético? ¿realmente debe tomarse como *raíz verdadera* al núcleo de los que entonces reaccionaron, *re-hebraizando la tradición*? En torno al 80 de nuestra era, el judaísmo rabínico limitó a la baja unos modos de ser judío. Coincidía con la época que llama Antonio Piñero muy acertadamente de *los cristianismos derrotados*, en aras de una específica institucionalización cristiana reactiva al reciente cierre judío, o quizá simplemente actuando por inercia, esquivando el freno ortodoxo del judaísmo. Todo el que quedaba fuera —la mayoría— comenzó a tener que re-ubicarse. La mayor parte lo hizo en formas más o menos complejas, diversas, en cualquier caso, de ser *cristianos*, aunque prefiriesen no utilizar aún el término. Y retomamos: *no es tanto que llegue la nueva idea revolucionando la vieja casa, sino que la vieja casa se cierra, provocando la consideración de heréticas para las nuevas ideas.*

El cristianismo, en sus mil formas previas de *epigénesis*, de adaptación esencial al medio, provocó también en gran medida la definición del judaísmo. Y ocurrirá algo semejante, unos tres siglos después. El cristianismo decidirá poner coto a la demasiado genérica forma de vivirse una tradición, y se cerrará. Los concilios de los 300 y 400 estarán dejando fuera a tantas formas de ser cristiano —sea cual sea el nombre que recibiesen—, que será la minoría dogmática la que ejerza de revolucionaria. La llamada *ortodoxia* será el invento, no la enorme periferia que se encuentre sin timonel. Es el cristianismo llamado ortodoxo —el poder central— el que se define frente al resto, llamando a ese resto *herejía*. En los procesos de definición de los sistemas religiosos, ocurre como en la célebre anécdota del temporal en el Canal de la Mancha, y el locutor británico proclamando que *el continente ha quedado aislado*. Con el tiempo, todo ese *continente*; todo ese *magma periférico* se acabará llamando proto-islam. Pero no sabremos explicarlo sin caballerías milagrosas que galopen desde Poitiers a la frontera natural del Amur Daria.

Por eso resultaba ilustrativa la alusión preliminar al pobre Marción. Su interpretación de la cosa le parecía lo más lógico, como a Filón de

Alejandría le había parecido coherente la definición de un judaísmo helénico. Pero las circunstancias favorecieron al alejandrino: no exigían definiciones más exclusivistas en tiempos de Filón, en tanto Marción sentiría todo el peso definitorio sobre su lógica interpretación. Pero Marción sigue resultando ilustrativo: su dedicación a la hora de establecer un canon bíblico, evidencia la existencia de vida inteligente en el tiempo y latitudes que nos ocupan. Al margen de la consideración ética de tanto anecdotario sangriento y vengativo en los libros llamados sagrados, ¿qué tiene que ver —por ejemplo— el *Eclesiastés* con el *Cantar de los Cantares*, o ambos con el *Números*?

La historia de la fijación de los diversos cánones bíblicos se asemeja a una larguísima *lonja literaria*, dejando fuera a infinidad de textos coetáneos, fijando para el Antiguo Testamento libros de cronología posterior —o, al menos, semejante— a otros del Nuevo, etcétera. Incluso siglos después, sobre una misma base teórica cada uno se aferrará a partes diferentes. Sólo entre cristianos podremos contemplar cómo los protestantes se basan en Pablo, los ortodoxos en Juan —el más *oriental* desde el punto de vista de este *valor de la palabra*— y los católicos en Mateo. Y todo esto, sin haber entrado aún en la consideración de una magnífica tradición periférica: la sistematización religiosa que implicará el maniqueísmo iranio y las enormes estepas periféricas de tanto gnóstico, de extensa impronta mediterránea. En ese entorno interpretativo cabe entresacar algunas ideas que nos acerquen al verdadero sentido de cuanto se estaba gestando en el primer siglo de nuestra era. Aquel Jesús Nazoreo que, según Piñero, nació como mínimo en el 4 a.C. —Herodes el Grande moría ese año—, será objeto de profusa coloración hasta forjar el icono reconocible hoy día. Será por ejemplo hijo de Dios *a lo greco-romano*, y resucitará al tercer día *a lo iranio*.

3

Efectivamente, la vieja tradición del *logos* como hijo del *nous,* en la explicación trascendente del mundo, emanada de la larga tradición neoplatónica, había llegado incluso a explicaciones personales: el propio Cicerón explicará, al hablar de su obra literaria, que sus libros son hijos de su mente —*logos* productivo, engendrado por un *nous* engendrador—. En un proceso similar al de la *catasterización* —elevar a explicación astronómica la narración de vidas ejemplares— el cristianismo

personalizará viejas tradiciones filosóficas. Y por lo que respecta a cuanto citábamos de lo iranio, sabido es que para el mazdeísmo el alma se eleva al tercer día.

Se comprende en ese contexto que los primeros comentaristas de la cosa proto-cristiana pusiesen nombres reconocibles a cuanto se les presentaba. Así, Luciano de Samosata (125-192), célebre satírico griego, veíamos que llamaría a Jesús Nazore el *sofista crucificado*, dado que sus actitudes vitales a tenor de los relatos comúnmente admitidos, remitían a tal caracterización. Hemos visto el modo en que la tradición vestiría a ese Jesús llamado *el Nazoreo* con las leyendas de Apolonio de Tiana, o incluso el célebre dios griego de la medicina Asclepio, el Esculapio latino. Otros también llegarán a la conclusión de que el estoico Epicteto (50-130) es probablemente *el hombre antiguo al que más se parecía Cristo* (Blázquez 1998:54). En sus *Coloquios*, Epicteto plantea una cierta moralidad cercana a la posible ética evangélica que equilibra la responsabilidad personal con la necesaria sumisión a los designios del destino.

Las tradiciones siempre acaban cristalizando como dogmas nuevos. El evangelio de Lucas, por ejemplo, presenta la vida de Jesús como una lucha contra los demonios, en tanto el resto de los evangelios puede hacer hincapié en otras facetas y así no agotar el cromatismo biográfico. En cualquier caso, es un hecho evidente que el cristianismo reproduce en gran medida corrientes de pensamiento clásicas haciendo suyas tradiciones, prescripciones y símbolos. Probablemente el caso más evidente es el demostrado por Veyne acerca del citado estoicismo que desembocó en el cristianismo. Así, Clemente de Alejandría (150-216) habría cristianizado una cierta normatividad ética muy cercana de lo sexual represivo, derivada de la del estoico Musonio Rufo (Veyne 1990:169). Ese estoicismo, impregnado de la interpretación del mundo neoplatónica que se abría paso en Alejandría, es probablemente uno de los componentes ineludibles en cuanto se abría paso como cristianismo. Aquella moral estoica proto-cristiana, y la que llamábamos *democratización* de la cultura helénica —rebaja del nivel intelectual en la interpretación del mundo— se debe en gran medida a este Clemente de Alejandría; a sus traducciones y ediciones, a su genial interpretación de Platón, como *inconscientemente* iluminado por la Escritura.

Clemente es el gran expropiador cristiano del legado helénico. El gran interpretador *pro bono* de todo lo adaptable del pasado. Había seguido la línea apologética de su tiempo, pero con el innegable valor

añadido de haber sabido cristianizar al judío Filón de Alejandría, al tiempo que helenizar el cristianismo. Fundía así los tres mundos culturales en los que se insertará el cristianismo: judaísmo alejandrino, helenismo, y un complejo proceso —sutil, esencial en la historia que nos ocupa— de adaptabilidad a los modos intelectuales de su tiempo. Una adaptabilidad que logrará *judeocristianizar* Roma al tiempo que Roma se judeocristianizaba, idea éste sobre la que volveremos (Giménez de Aragón 2007:12).

4

Clemente —veíamos— desempeña el papel histórico de superar la rémora de un cristianismo inculto, desasido de la tradición intelectual greco-latina. También el papel de enraizar a la nueva fe en esa larga tradición, para así convertirla en civilización. Su posición de base es la de su lejano mentor e inspirador, su paisano Filón sobre el que se aúpa: si éste conectaba el proto-judaísmo con las fuentes griegas, Clemente procederá a continuar la conexión volcando la —para él, nada marcionista— coherente continuación cristiana del judaísmo. Si la continuidad es cuanto define a Clemente, el elemento mítico no es menos esencial: tanto para Filón como para Clemente —y no serán los únicos—, los puntales fundacionales del legado intelectual griego, debieron sin duda ser discípulos de Moisés y/o el resto de los profetas hebreos. La obra fundamental de Clemente de Alejandría será *El pedagogo*.

Platón, como la fuente más rica de la que bebe Clemente de Alejandría, no podía pasar por pagano en un pensamiento de impronta cristianizadora como el de *El pedagogo*. Clemente convierte a Platón en *discípulo del Verbo* así como *alumno de Moisés*. Resulta evidente que Clemente está versionando a su compatriota judío Filón, y al igual que en éste, lo cierto es que con el razonamiento de Clemente queda bien asentado intelectualmente el largo viaje de la supuesta *verdad única*. El proceso sería como sigue, a tenor de cuanto *El pedagogo* nos muestra: la clave argumental es la misma única verdad, aquella que ya esbozaba Justino; el *logos*, su presencia y acción en un mundo que va hacia alguna parte. Tal proceso retroalimenta *logísticamente* en Clemente —y otros tantos, pero muy especialmente en él— un pasado que puede así asumirse como propio. Ya vemos que desde Filón resulta que los maestros griegos que aciertan en sus percepciones del mundo, es que sin duda fueron discípulos de Moisés o los profetas del Antiguo

Testamento. Pues bien, Clemente *salva* también el *culto a Homero* en el mundo antiguo, mediante la genial interpretación de que *Homero profetizaba sin saberlo.*

La *resemantización* así patentada de gran parte del legado cultural helénico, cristianizaba *pro bono* toda idea del pasado: que la poesía clásica bebía de las mismas fuentes de inspiración divina, que Sófocles era también discípulo de Moisés, etcétera. Clemente de Alejandría vence los sellos de una literatura pagana que, a partir de él, puede utilizarse. Y el telón de fondo asociado a aquella idea genérica y unicista del *logos* único inspirador, es un fundamento ético unificador de sincero utilitarismo: todo lo bueno que se haya producido en el mundo proviene de la misma fuente. Esa fuente es localizable como el *logos —la palabra transmitida—*, por lo que todo actual producto del *logos* es hijo de cualquier loable proyecto o realización del pasado.

Esta percepción utilitaria y continuista de la historia de las ideas no le gustaba a Xabier Zubiri, para quien la *clave milagrosa* del cristianismo es de origen creacionista y no evolucionista. Zubiri aborda la cuestión de la helenización del cristianismo como mera recopilación de un vocabulario, una terminología de uso apologético (Zubiri 1993:264). Contrario a toda sombra de sincretismo, Zubiri se muestra, frente a su propia religión, como hará el islam oficial y canónico con respecto al contexto del que emerge: no es que provenga de algo, sino contra algo. Bien, el padre de la idea de que *cuanto no es tradición es plagio,* probablemente podía haberse alejado un tanto de sus obligaciones corporativas, en aras de una más clara percepción de la historia de las ideas religiosas, que con tanta lucidez esbozó. Porque ya no es de recibo persistir en creacionismos.

5

Evidentemente, tal percepción continuista en la historia de las ideas tampoco gustará al judaísmo —*todo emerge con el primer Templo* y nada cambia desde entonces— ni al islam ortodoxo, para el que todo es —por lo mismo— de origen único, repentino, creacionista y coránico. Pero —como bien afirma Daniélou— en uno y otro caso deberíamos dejar de hacer la historia de las ideas corporativas, para ceñirnos a las *exigencias de racionalidad que pertenecen al espíritu humano en su universalidad* (Daniélou 2002:13), por más que el propio cardenal Daniélou no consiguiese salir del todo del citado corporativismo.

Por eso resulta siempre interesante el estudio comparativo y horizontal, como esencial alimento del vertical o histórico; en el caso que nos ocupa, con Clemente de Alejandría, su deuda con Filón y su reinterpretación de la Historia a beneficio de inventario —¿y cuándo no, podríamos decir?—, algo más debería ampliarse sobre la importancia de Homero. No ya a los efectos de contenido, sino de su tratamiento formal. Porque como veíamos, es precisamente en Alejandría donde se decide el tratamiento filológico de la etérea obra de Homero, dándose origen a la cuidadosa edición de textos, esencial en las tres religiones. Ya lo anunciábamos: primero es el amor por la palabra, el texto, y después la valoración del texto como religioso.

El caso de Homero es paradigmático, por cuanto implica de tratamiento filológico de textos respetados. Pero también iniciático, por lo que conlleva de primer tratamiento respetuoso —venerado, deberíamos decir— de fuentes escritas. El tratamiento de Homero en Alejandría no fue el de mero poeta referencial en la mente de los nuevos vates, que por fin se deciden a poner por escrito. Más allá de todo esto, en la tierra de hombres que llegaban a dioses —faraones—, en la de religiones milenarias olvidadas, y religiones de nuevo cuño, de *bricolaje* —Serapis—, se procedió al encumbramiento sistemático del poeta por excelencia, Homero, incluyendo la respetuosísima fijación de un texto oficial de sus obras y su no menos respetuosa divinización.

Efectivamente, en torno al tiempo en que se fijaba el texto homérico, las tendencias artísticas incluyeron la práctica de esculpir a los reverenciados maestros en sarcófagos, rodeados de símbolos y referencias a su obra. Así, Tolomeo IV *Filopator* (222-205 a.C.) ordenó que fuese erigido en Alejandría un santuario a Homero, en el que el poeta es representado como un dios. A sus pies se esculpió una espada —la *Ilíada*— y una nave —la *Odisea*— en *santificado homenaje* a la palabra, transmitida oralmente y por fin fijada por escrito, algo característico de Oriente Medio, desde ese momento hasta la Bagdad de los 800.

6

Con ser innegable el enraizamiento cristiano en la cultura griega, una larga tradición de apologetas rechazará tal extremo, sin duda en aras de un difícilmente creíble creacionismo cristiano, tendencia ésta que sin embargo prosperaría. Se trata del viejo procedimiento de *cruzar y quemar los puentes*. Tal tradición anti-helenista proviene del mismo helé-

nico Pablo de Tarso, y hace paradas muy destacadas en el discípulo de Justino, Taciano, así como en Hipólito de Roma. Tan paradigmática es la adaptación del célebre *en tí vivimos, nos movemos y existimos* [Hechos 17,28], que proviene del órfico Epiménides de Cnosos (500 a.C.), como el citado *negacionismo* paulino: que si trata con el mundo por gracia de Dios y no por *saber humano* (2Cor. 1,12). Que si —rememorando al profeta Isaías— *anularé el saber de los sabios, descartaré la cordura de los cuerdos* (1Cor. 19). O bien: *nadie se engañe; el que se las da de listo entre vosotros al modo de este mundo, vuélvase necio* (1Cor. 3, 18). Referencias, todas ellas, a la pretendida *superación* de los saberes conocidos —*paideia* helénica—, y a la que debió ser permanente crítica intelectual de su tiempo.

Sin embargo, Clemente es un humanista nato. En su *abrigo helenista* es probable que no le moviese tanto la forja de una apología cristiana en sí como el puro convencimiento de la posibilidad de equilibrio entre la nueva fe naciente, en desarrollo, y el inesquivable bagaje cultural previo. Puestos a apurar, difícilmente podría Clemente haber sido cristiano, si ello hubiese implicado la renuncia a su propia formación. Porque este tipo de pensador no busca elementos de concreción intelectual para mayor gloria de una causa, sino que simplemente *está en ellos*; alimenta su propio sentido vital de esa formación, sin la que no tendría sentido su vida pública, ni probablemente la privada.

Así, Clemente comienza *El Pedagogo* con una loa sin matices a la formación intelectual, al afirmar que *la educación y la cultura son los bienes más bellos y perfectos que poseemos en esta vida.* Desde el mismo título del libro ya estaba apuntando maneras: su obsesión *pedagógica* da sentido a su obra, mucho más —probablemente— que apriorismo proselitista alguno. En este sentido, Clemente no es sólo un continuista, o siquiera un apologeta más. En su obra se está consolidando cuanto —en el futuro— será considerado como la cultura griega de corte nuevo, profundamente amoldada al cristianismo y subsistente hasta 1453 al menos: la cultura bizantina.

En esta misma línea, Brown convierte a Clemente en *misionero moral del mundo romano*; un *filósofo contracultural* (Brown 1987:240) que a la postre se acabaría dirigiendo a unas élites alejandrinas ya profundamente cristianizadas en el tiempo de los Severos —años 200 de nuestra era—. Se trataría de una interesante segunda fase de cristianización, posterior y complemento de aquella primera criticada desde Cecilio a Celso, Porfirio y más allá por la *lumpenización cristiana* de lo romano. Ya no será más el cristianismo meramente una fe insumisa a la *mos maio-*

rum, absentista de la vida social, contraria al orden público. Ya el cristianismo será un aparato intelectual enraizado en Alejandría; la muy culta, populosa y —desde siempre— inquieta espiritualmente.

7

Aquí nacerá el gnosticismo, y la paternidad de tanto *cristianismo perdido* o *derrotado* (Piñero 2007b), de tan profunda intelectualización espiritual: Basíldes, en tiempos de Adriano; Valentín, con su limítrofe y proto-herética prédica en Roma en torno a 155-160, Carpócrates y Apeles, etcétera. Todos ellos nacieron y se formaron en la capital del delta del Nilo (Fdez. Sangrador 1994) (Van den Broek 1996). Todos ellos acabarán siendo desestimados por la innovadora ortodoxia posterior, refractaria de la suma e identitaria en la resta.

Esa sociedad culta espiritual alejandrina, *moralizada a la cristiana* por Clemente, ya no era por tanto la Roma pagana de Celso, que tan sólo veinticinco años antes se asombraba de la fuerza populista de un cristianismo sin amarre intelectual. Ya el cristianismo se insertaba en la sociedad —en primer lugar, decíamos, Alejandría; probablemente después en Antioquía— como unos movimientos intelectuales más, bebiendo de fuentes previas y propiciándose, desde la propia obra significativa de Clemente, dos rasgos ya para siempre cristianos —a sumar a la mencionada coloración principal de cuanto será el cristianismo helénico bizantino—: se trata de la citada *democratización de la* contracultura *elitista de los filósofos* —en la terminología que veíamos de Brown— y por otra parte la influencia moral y costumbrista del *puritanismo* estoico; la represión y contención como alimento de la ética (Veyne 1990:169). Entre unos y otros, por acción o reacción, surgirían numerosos cristianismos en interacción con tantos otros judaísmos y/o modos religiosos y/o filosóficos —fusión por confusión—, tales como la compacta cosmovisión maniquea.

En su momento, será interesante comparar a este *filósofo contracultural* de los primeros y fértiles cristianismos intelectuales, con la figura surgida en el posterior y también primíparo islam institucional; la del *faylusuf* en tanto que similar pensador apologético contracultural, de obligado respeto por su formación intelectual pero de receloso seguimiento, dado su absoluto desapego por cuanto implica la *mos maiorum*, la tradición que, en este segundo caso, se acercaría a la versión en árabe de lo anterior: el concepto de *sunna*.

Pero centrándonos en la citada *democratización de la* contracultura *elitista de los filósofos,* así vienen a desarrollarse las citadas ideas de Brown y Veyne: partiendo de que el filósofo clásico nunca pensó en el pueblo, los cristianismos cultos alejandrinos, con y tras Clemente, triunfaron por su obsesiva divulgación intelectual. Fundiendo esto con el aperturismo popular de la *llamada virtuosa* del estoicismo, se abría paso la categorización de lo cristiano como *estoicismo democrático.* Así, el estoicismo planteaba abandonarse en la universalidad del cosmos y no dejarse limitar por las necesidades primarias, tanto humanas como sociales, imponiéndose una serie de contenciones personales de eco social sobre las que volveremos.

8

Entre esa antigua moral estoica —ya cristianizada— y esa divulgación intelectual, se abría paso el concepto de predicación universal, por medio de traducciones y difusión de textos que promocionarán y —de nuevo— *democratizarán* el acceso a los textos en las lenguas del pueblo: latín, siríaco, griego y copto, muy principalmente. Ante tal abanico de posibilidades, se comprenderá la necesidad de usar el plural para esos cristianismos en avance; abanico que sólo cerrará la singularidad de la futura ortodoxia conciliar. No se trata sólo de diferentes versiones lingüísticas de lo mismo: junto a la naciente plural cultura cristiana en latín y la similar en griego, el mundo literario judeocristiano configuraría una genuina *tercera tradición cultural* en siríaco —la expresión es de Brock (Drijvers 1996:173)—, y probablemente deba poder decirse lo mismo del mundo copto en tanto que *cuarta tradición cultural.* Por cierto, nada exclusivistas: en modo alguno sería menos intensa la helenización del mundo siríaco de Edesa —por ejemplo— que el de la paradigmática Antioquía. Ese judeocristianismo en siríaco, sumado al abrahamismo genérico previo en arameo, serán el barbecho de la traducción al árabe de esas tradiciones abrahámicas: el islam.

Es muy probable que aquella citada versión de la moral estoica que Clemente lleva a cabo provenga, como tantas otras cosas, de Filón de Alejandría. Es evidente que algunos autores estoicos y su tratamiento de la moral represiva se vuelcan por completo en cuanto consistirá la futura pretensión de acción humana cristiana. Es el caso de precedentes estoicos como Musonio Rufo, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. El caso concreto de Séneca (4 a.C.-65 e.A.) es paradigmático; su pensa-

miento es a todas luces proto-cristiano aunque, por razones de obviedad cronológica, debiéramos decir más bien que es el cristianismo el que se muestra senequista.

Tanto el cristiano africano Tertuliano como el judío Filón tratan a Séneca como *uno de los nuestros* (Spanneut 1957:312), en evidente alimentación moralista de sus respectivas religiones en curso de codificación costumbrista. Se evidencia, en la mayor parte de los autores, que la moral cristiana es sin lugar a dudas una derivación de la estoica. El senequismo, el neoplatonismo y el pitagorismo alejandrinos son esenciales para comprender, por ejemplo, la restringidísima moral sexual que se impondrá y que choca con tempranas recensiones literarias: en los Evangelios no hay pacatería, ni el encendido puritanismo que se desarrollará más tarde con la institucionalización del contagio estoico, entre otros. De este modo llegamos a otra de las grandes encrucijadas de indefinición religiosa, otro momento significativo en la larga evolución de lo sistemático religioso monoteísta: la moral estoica judaizada por Filón y cristianizada por Clemente, ambos en Alejandría —el segundo, copiando básicamente al primero—, se presenta como amplísima zona sincrética; como la etérea asimilación de lo platónico/estoico que sólo con el tiempo y el dogma se alcanzará a distinguir como propio de una religión u otra.

Ya hemos tratado de un modo genérico la valoración del concepto del *logos* en tanto motor esencial del estoicismo y del neoplatonismo, y cabe aquí también rememorar el concepto estoico de la *apatheia* o los *dogmata* estoicos que culminarán en los deberes del cristiano. Clemente los convierte en ello; en programa de acción humana cristiana de indudable raíz helénica. También hace uso Clemente de la unión estoica del alma con el cuerpo, si bien la muy posterior concepción ascética de la misma —cuerpo como enemigo del alma— es ajena al pensamiento del alejandrino y elemento esencial del *encarcelamiento anímico* en la sabiduría irania, en el futuro omnipresente con la expansión del maniqueísmo.

9

En el ámbito de lo estictamente helénico, Clemente de Alejandría convierte por ejemplo en componente de su *Pedagogía* a la benevolencia estoica de Andronikos, así como la represión sexual tipificable como estoica desde sus primeros representantes —véase Zenón,

fundador de la Stoa, o incluso Crisipo—. Pero es probablemente el citado Musonio Rufo, el *Sócrates romano* (Lutz 1947:3) maestro de Epicteto, el estoico del que bebe Clemente de un modo más directo. La obra de Musonio, *Diatribas*, es sin lugar a dudas la primera fuente de *El pedagogo* alejandrino. Con Musonio comparte así Clemente —por ejemplo— el sentido liberador de la mujer y su capacitación para la filosofía, en despierta percepción de la castidad como hija de la inteligencia, que no de subcategorías humanas sometidas a la vigilancia del superior. Estaba naciendo el puritanismo religioso, pero no de la mano de un menosprecio de la mujer como se asentará después, sino precisamente elevándola al mayor rango de posible formación, y así ganarla para una moral personal cristiana específica; una moral personal que sin duda llegó a Clemente a través del estoico Plutarco de Queronea (Jones 1971).

Esa *moral personal clementina* es en gran medida —según vemos— también platónica, en virtud de la lectura cristiana que el de Alejandría hace del fundador de la Academia, si bien normalmente a través de su conciudadano Filón. La idea platónica del rebaño humano es esencialmente clementina, como lo es su proto-islámica crítica al vino, por su efecto en la degradación humana convirtiendo al hombre dotado divinamente de lengua, en lenguaraz (Blázquez 1998:65). Todo esto, al margen del futuro componente judaico sectario en el proto-islam, que rechazará el vino por su relación transustancial eucarística con la sangre —nada hay más impuro para el judaísmo—. Esta crítica al vino como degradante llega a Clemente también a través de lecturas de los trágicos griegos; una lectura por otra parte en vía de extinción según avanzase la cristianización de lo helénico. Será sintomático el modo en que se ataque, desde el cristianismo *ortodoxizante*, a los modos de diversión paganos, acabando con ellos progresivamente —elemento que también heredará el islam a través de Bizancio.

A las alturas del 399, Crisóstomo exhortaría a sus feligreses de Constantinopla contra los juegos del circo y el teatro. Los espectáculos son calificados de *pompa diaboli;* el boato del diablo, al que se debe renunciar con el bautismo y que se rechaza pública y privadamente desde Oriente a Occidente: Juan Crisóstomo llamó al teatro *asamblea de Satanás, y* en Hispania, desde el Concilio de Elvira de principios de los 300, se prohibió la profesión de cómico, como decimos. Tal corte radical con las costumbres paganas es el origen del muy poste-

rior desprecio islámico por artes tales, dado que el islam en tanto que explicación revolucionaria de ciertas herejías y costumbres inclasificables como religiosas, extendió su iconoclasia a todo tipo de diversión pagana. Clemente el alejandrino prácticamente calcó una expresión de Sófocles acerca del vino: *todo hombre borracho es dominado por la cólera.* (Blázquez 1998:77). Cita también a Eratostenes para describir los efectos del vino, argumentando que es *falaz para el alma,* en esa obsesión que pasará con el tiempo a ser exclusiva islámica.

Clemente de Alejandría es un reformador de costumbres. Su fe nueva y su bagaje cultural dominado por la moral personal estoica le llevan a programar modos de vida proto-ascéticos, acordes con cuanto podría pensarse una interpretación antropomórfica del mundo. Aquello de *el hombre es la medida de todas las cosas* —en la primera acepción, la más común—, parecía aún insuflar protocolos de *noblesse oblige* frente al cosmos. Protocolos que, a la postre, se tradujesen en una cierta *nobleza de costumbres* indefectiblemente asociada a la represión de prácticas sexuales, alimenticias, así como promoción de actividades caritativas y demás. Si bebió Clemente de Platón a través de Filón; si se hizo eco hasta de autores trágicos, también adaptó a intelectuales de otros *ramos,* amoldándolos a esa citada reforma de costumbres. El alejandrino cita por ejemplo al historiador Herodoto para sus adoctrinamientos morales, como en aquello de *desvistiéndonos, nos quitamos al tiempo el pudor* (Veyne 1990:169).

10

Así, por vía de estoicos, neoplatónicos, judíos o —en general— intelectuales de todo tipo y condición, incluido el propio Platón —*el gran Platón*, lo llama Clemente—, se forja una moral cristiana de progresiva veleidad ascética. Una moral de marcadísima impronta sexual, que ya no abandonará al devenir histórico de los monoteísmos, y que probablemente es más efecto que causa. Dice así Veyne: *entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio* (Veyne 1990:170). Se estaba patentando uno de los principales rasgos diferenciadores de las religiones monoteístas sobre un sustrato pagano previo. En ese juego de vasos comunicantes, si el cristianismo se helenizaba, es probable que también se estuviese

judeo-cristianizando Roma, según veíamos, como clave de la expansión futura de la religión cristiana.

La obsesión por la moral sexual será ya piedra de toque en la apologética cristiana y monoteísta en general, demostrándose en la elección y el tratamiento de los temas que sigue estando en vigor aquello de *no hay nada nuevo bajo el sol*: el estoico Musonio Rufo, el judío Filón de Alejandría, el propio Clemente —paladín de la apologética cristiana— o el posterior Agustín de Hipona, todos ellos abordan las cuestiones de siempre, de una cierta moral tomada por cristiana en adelante: aborto, homosexualidad, masturbación, anticoncepción de la época, etcétera. Los temas seguirán inagotables hasta su idéntico tratamiento por parte de Jerónimo, *el monje de Belén* (m. 420) y —apurando— hasta hoy día. Lo ortodoxo como un modo de vivir y reaccionar con escándalo ante cuestiones tan viejas como el tiempo.

Es muy posible que sea aplicable a Clemente cuanto será dicho de su discípulo y campeón de la apologética cristiana, Orígenes; que, *comportándose como cristianos, pensaron sobre las cosas y Dios como griegos* (Blázquez 1998:94). Así no es fácil delimitar la ruptura que pudieron significar determinados cristianismos, en el ambiente cultural helénico de la Roma tardía; un ambiente que insuflará su esencia al mundo romano oriental, bizantino para más señas. Quizá, como en el caso que veremos del islam, pueda entenderse que más que buscar explicaciones para la eclosión de los cristianismos, debiera decirse que tales movimientos son una explicación. Es decir: que bajo la forma de ese nuevo tipo de sociedad helénico-judeocristiana de pensamiento, romano-cristianizada de proyección política, toda una época de cambios confluían en el modo en que la historia tiene a bien comportarse en la mayor parte de las ocasiones: la suma de cambios cuantitativos acabó produciendo un cambio cualitativo —Hegel.

Este sería el sentido de los cristianismos como explicación; en tanto que condensación de tiempos cambiantes. Decíamos que algo estaba cambiando desde los tiempos de Cicerón en materia de moral sexual y/o conyugal. También cambiaba otra cosa: que el estoicismo cristalizaba como ética universal de equilibrio antropocéntrico. Asimismo, que se *democratizaba* el acceso a las fuentes escritas, a la formación helenística y la educación enciclopédica, porque algo impulsaba en las grandes urbes —Alejandría, sí; pero también el resto de los *pilares de sabiduría* urbana próximo-oriental— a popularizar el estudio de los textos. Por último —y nunca suficientemente recalcado—, que se

tendía a una cierta *divinización filológica* comenzando por Homero, y prosiguiendo —con el mismo procedimiento de rescate y fijación de textos— con cuanto conoceremos como los textos fundacionales de diversos sistemas religiosos.

22. LA VIÑA DE YAVNÉ

La ortodoxia, en tanto que fenómeno social, no es un algo concreto sino un proceso. Para que las doctrinas teológicas lleguen a establecerse como ortodoxias, deben hacerse sitio en medio de cuanto constituye una sociedad: una maraña cambiante de relaciones sociales e instituciones. Es un proceso de doble sentido: una serie de ideas puede modificar esas relaciones sociales e instituciones, pero el contexto social también actúa, recibiendo ideas que activa creando canales apropiados o suprimiéndolas al no hacerlo. Por lo mismo, la historia de una ortodoxia no es simplemente la historia de unas ideas sino el proceso mediante el cual, en situaciones concretas, pretensiones de verdad pueden ser encumbradas como prácticas sociales: a veces rituales, y a veces instituciones como una comunidad de sabios.

(El-Shamsy 2008:97)

1

Yavné —o Jamnia, en latín— es el nombre de un viejo centro urbano en la provincia romana de Palestina, en la actualidad equidistante hacia el interior de las ciudades israelíes costeras Tel Aviv y Ashdod. La importancia simbólica de Yavné reside en un momento esencial en que suele situarse la encrucijada y definitiva ruptura del judeo-cristianismo frente a los diversos judaísmos existentes, o incluso la mítica ruptura esencial entre judaísmo y cristianismo. Cuanto rodea a ese nombre de Yavné, en torno al año 80 de nuestra era, incide en la segregación y *definición por exclusión voluntaria* del judaísmo tal y como se pretende en fundación ortodoxa rabínica (Daum 2001:353): en el imaginario mítico del judaísmo, unos rabinos se sentaron en

torno a una viña en Yavné, celebraron un *concilio* en el año 80 de nuestra era, y definieron una ortodoxia excluyente frente a cuanto comenzaba a reconocerse como cristianismo. Lo cierto es que hay aquí un simbolismo de doble tuerca: por una parte, localizar en un solo acontecimiento conciliar toda la larga evolución de la decantación por separado del judaísmo y el cristianismo, y por otra la propia viña en sí, cuando todo parece remitir a la descripción poética de los sabios judíos sentados unos junto a otros dispuestos en hileras, como los racimos de una viña.

Resulta evidente que históricamente no puede hablarse aún en esos momentos de completa definición de estos dos sistemas abrahámicos, y habrá que esperar hasta el gozne esencial en que se vierta la Antigüedad Tardía en la Edad Media, momento en que se iniciará también un proceso alternativo definible como proto-islámico. Pero a los efectos teóricos, la simbología de Yavné (Daum 2001:28) implica ese definitivo *hecho diferencial* del judaísmo, incidiéndose siempre en dos cosas fundamentales: por una parte la hebraización completa del sistema religioso judío —surgiendo el rabinismo de entre las cenizas del *judaísmo medio*, y menospreciando la tradición griega de la que provenían— y por otra parte la voluntad de ruptura con un judeocristianismo ambiental mediante la *anatematización* de toda corriente que no sea proto-rabínica a través de la llamada *Birkat ha-minim*, la maldición de los *herejes*. Pese a las dudas siempre asaltantes en materia de mayúsculas, creacionismos y momentos estelares, es en torno a esas fechas cuando aparece por vez primera el concepto de *hereje* en ese judaísmo en proceso de definición (Goodman 1996:50).

El rabinismo, en tanto que adaptación —reinvención— del judaísmo tras la destrucción del Templo —año 70 de nuestra era— es un poliédrico sistema de tradición decantado en dos polos: los centros palestinos —Cesarea y Tiberias, entre otros—, y los centros babilónicos —Sura y Pumbedita—. Este rabinismo se presenta como una recapitulación exegética, comentarista, de la tradición contenida en torno al Tanaj, la Biblia hebrea. Al ser eminentemente una tradición oral, presentará exactamente el mismo problema que la tradición de hadices islámicos en los años 800 y 900: extrapolaciones creativas, intuiciones, mixtificación de lo literario, etcétera. A medida que avance en tanto que constitutivo de tradición, en tanto que oleada de gestas orales que se decantarán por escrito en el judaísmo medieval —judaísmo a secas, tal y como lo reconoceríamos, por decirlo brevemente—, el rabinismo

proclamará una encendida hebraización del judaísmo, por otra parte ya innegable y abiertamente helénico —más incluso que helenizado— desde unos textos fundamentales en griego —la citada *Septuaginta* alejandrina— y un entorno cultural helénico.

En tanto que larga fase fundacional, el rabinismo inaugura un *tirón distintivo* de lo judío con respecto a un etéreo ambiente judeocristiano. En tanto que tendencia hebraizante y recapituladora, se presentará como ortodoxia abjurando de su entorno sincrético, evolutivo, y abogando por una tradición comentarista presentada después no como novedad —nunca se hace—, sino como una fidedigna *vuelta a los orígenes* —otra más—. Tal *retroalimentación dogmática* rabínica —decimos— preludia una frontera insalvable con respecto al entorno en que —del que— surgió. Otro aspecto esencial en el rabinismo es el papel de Babilonia, nuevamente ahí, en la historia de los sistemas abrahámicos, pese a tanta crítica al panbabilonismo y a las claras demostraciones de Simo Parpola. Andando el tiempo, se hablará de la Mishná Bavli —la *Mishná de Babilonia*; el corpus exegético de la Biblia hebrea fijado en Babilonia (Daum 2001:29)— pretendiéndose míticas transmisiones textuales que incluyen epopeyas de un estudioso que trajo una primera Mishná desde Palestina, etcétera. Pero lo cierto es que la codificación babilónica es esencial.

2

A vista de pájaro, puede entenderse que hay dos encrucijadas fundamentales en la historia del pueblo judío y su definición como sistema religioso diferenciado, aséptico de un medio en el que se formó y contra el que se dotó de personalidad propia: en primer lugar, el tiempo que nos ocupa, cuando progresivamente se fue dejando *fuera del carro* al viejo judaísmo alejandrino en griego, desligándose también en Palestina de lo —después— reconocible como cristianismo. En segundo lugar, cuando con la creación contemporánea de Israel —1948—, se optó por un modo concreto de judaísmo *estatolátrico*, monopolizador de toda forma alternativa de judaísmo, capitalizador de logros y tragedias pasadas, en probable poda de *tantos otros posibles israeles*. Esa poda contemporánea cercenó la esencia móvil —*errante,* rezaba el mito— y variada de algunos modos judaicos. Por ejemplo, la tradición sefardí muy primordialmente, pero también otros muchos modos de ser judío —caucásicos, africanos, etcétera—, en adelante ya

siempre periferia de una sistematizada ortodoxia sobredimensionada como centro irrefutable, nacionalista.

En el caso que nos ocupa, en torno al mito de la viña de Yavné se ubica un acontecimiento histórico que requirió una reacción doctrinal *a posteriori*, en coherente representación retroactiva (Daum 2001:1). Se trata de la destrucción definitiva del Templo de Jerusalén por tropas romanas en el año 70 de nuestra era. La correlación de reacciones merece una somera visión de conjunto: la simbólica hecatombe con que se recibió la destrucción del Templo desplazaría la atención doctrinal hacia un esencialismo judaico hebreo, en detrimento de la mucho más extendida presencia del judaísmo helénico. Alejandría, en gran medida, pero también otros nodos esenciales de Oriente Medio. Ese esencialismo judaico palestino desplazará definitivamente a una periferia doctrinal: los judeocristianismos coetáneos en fase de constitución. Tal desplazamiento forzaría la definición de una ciertas *ortodoxias nuevas* para esas corrientes judeocristianas, que a su vez desplazarán de su seno a una nueva periferia —aquellos *cristianismos derrotados* de Piñero, o *marginado* (Teja 1998), o los *cristianismos perdidos* de Ehrman—, que veremos más adelante en *La otra Capilla Sixtina* (Ehrman 2004:12).

Por lo que respecta a una de esas ortodoxias, la judía proto-rabínica —simbolizada, como vemos, en torno a la ciudad de Yavné y su viña, frente a un cierto cristianismo oficialista inicialmente en torno a la ciudad de Pella—, se clausuraba un tiempo determinado para inaugurar otro, en inefable naturalidad histórica de *continuada secuencia de nuevos comienzos*. El judaísmo errante ya re-hebraizado se cerraba, frente al difuso entorno greco-latinizado de otras polidoxias igualmente judías pero sobre la marcha definibles como expansión de los judeo-cristianismos. Es una reacción *antibiótica*: no querer ser romano, no querer sumarse a novedosos mesianismos alcanzados —judeocristianismos—. Reacción a la que seguirá mucho después un efecto secundario: un cristianismo determinado se cerrará a su vez frente al resto. Hasta que surja lo islámico desde las periferias de tanta polidoxia tomada por heterodoxia y herejía. El proceso, así, es siempre el mismo: de la diversidad de tendencias a la polidoxia —en el sentido de convencido asentamiento en una verdad irrefutable—, y de esa polidoxia a la innovación excluyente de una determinada ortodoxia que convierte al resto en heterodoxia y construye su legitimidad entonces, en aprovechamiento *pro bono* de todo el pasado que apunte a ese su presente —continuidad retroactiva.

Con todo ello, podemos adelantar en línea con cuanto veíamos acerca de la *institucionalización sobre la marcha* de los sistemas religiosos, que probablemente debamos certificar el nacimiento en esos años de al menos dos sistemas concretos: el cristianismo definible y el judaísmo definido en reacción involucionista. En medio quedaban mil y una formas de ser judío o judeocristiano, ya sin nombre concreto a la larga espera de otra —lejana aún— condensación de una religión positiva: la simplificación islámica. Y por los alrededores quedaba el imponente sistema maniqueo, los modos alternativos gnósticos y la esencial judaización del imperio romano, en consecuente interacción con la romanización de todos esos procesos. Algo que acabará entendiéndose genéricamente como cristianización (Muñiz 2008:145) y que se acabará centralizando.

La destrucción del Templo junto con el resto de la ciudad de Jerusalén en el año 70, fue llevada a cabo por Tito, futuro emperador e hijo del de entonces Vespasiano. Era el final de la lógica tensión independentista de aquella ciudad contra el imperio que la había ocupado: Roma. En los annales ortodoxos del cristianismo, es también el tiempo de decantación evangélica, de definición paulina —por Pablo de Tarso (años 5-67)—, así como de consolidación de una tradición derivada de acontecimientos supuestamente transcurridos medio siglo antes: la asumida crucifixión de Jesús Nazoreo, el *controvertido predicador judío* (Goodman 2007:7). Las fuentes con que contamos para la toma de Jerusalén son fiables históricamente y centradas en torno a la labor cronística de Flavio Josefo (37-100), historiador judío colaboracionista de Roma tras su cautiverio y honrado por el emperador Vespasiano (9-79) con la concesión de la ciudadanía romana.

Años antes de la destrucción templaria, los habitantes de Jerusalén habían reaccionado frente a la ocupación romana mediante un muy hostil y profundo nacionalismo en un tiempo cambiante de relevante auto-definición futura (Millar 2006:139). Se organizó un *terrorismo sionista* y se acuñó moneda alternativa a la romana, en cuyas leyendas no se contemporizó con las lenguas mayoritarias —arameo, latín o griego—, sino que se optó por el hebreo, en marcado telurismo mítico bíblico. La hebraización como reacción daba sus primeros pasos, conviertiéndose el *espíritu de Yavné* en simbólica resurrección de ese nacionalismo. Tampoco se optó en el Jerusalén insurrecto por denominarse

Judá a la tierra en cuestión, como históricamente se había conocido la zona, sino que se prefirió el nombre de Israel, de marcada glorificación pasada (Goodman 2007:19) y en la práctica la zona más al norte.

No debe olvidarse el citado proceso paralelo y parte de todo esto: que entre los años 30 y 60 de nuestra era se estaba produciendo la rápida consolidación de un cierto judaísmo nuevo, ético, mesiánico, baptista y *nazoreo* para más señas, por autoproclamarse seguidor de Jesús el Nazoreo, en el futuro reconocible como *Nazareno* por contaminación lingüística ante la cercanía del locativo relativo a la ciudad de Nazaret. En aquel tiempo de tensa definición, y como reacción ante las guerras judías previas a la definitiva destrucción romana, se produjo la huida de esos *nazarenos* a la ciudad de Pella —más al norte, y al otro lado del Jordán—. Huían de una situación en general, pero también particularmente del rechazo exteriorizado por parte del resto de los judaísmos. Se trata de un paso más hacia la definitiva segregación, consolidable en el futuro como la constitución irreconciliable de dos sistemas religiosos diferentes.

4

Con todo, las cosas no surgen de la nada ni todo a la vez. El planteamiento de la escuela del historiador italiano Sacchi, con su preferencia por el término en plural que antes usábamos —*los judaísmos*— distingue dos tradiciones judaicas claramente diferenciables, enmarcables en las ya delimitadas también dos esferas de lo judaico —la mayoría helénica, universalista, y la minoría hebrea, en torno a Jerusalén—. Esas dos tradiciones de raigambre justificativa en un pasado remoto serían la llamada *teología de la Promesa,* frente a la *teología de la Alianza* (Sacchi 2004:22). En el seno del judaísmo es distinguible una *sensación religiosa de excepcionalidad* —pueblo elegido, dios favorable— concretable en un cierto inmovilismo ético más allá del *nosotros*. Esa sería la *teología de la Promesa*. Es decir: Dios nos ha prometido la salvación en bloque y hacia allá vamos. No se trataría tanto de definir *cómo salvarnos*, sino de mantener en bloque a *quienes nos salvaremos*. Lo corporativo, nacionalista, frente a lo ético, universalista.

En ese contexto de hostilidad ambiental, de *salvación de muebles* ante el avance de Roma, es comprensible el resurgimiento de un muy enraizado mesianismo similar al que saltará en los siglos de guerra entre Bizancio y Persia allá por los años 500: las acciones de Dios son

imprevisibles, pero la espera —por muy dura que sea— acabará disolviéndose en la prometida salvación. Contrastando con esa visión de *nosotros perfectos y el ruido del mundo*, la llamada *teología de la Alianza* primaría la *libertad y responsabilidad del ser humano* —yo en el mundo (Sacchi 2004:23)—. Mis actos me encaminan o no a la salvación, en virtud del seguimiento de un mapa establecido —Alianza—, pero el *derecho al infierno* es innegable, como señala un pasaje bíblico: *¡mira!; hoy he puesto ante ti la vida y el bien, o la muerte y el mal* (Dt. 30,15). Como diciendo, *tú eliges*. En tal sentido, el mesianismo sería una derivación de esta corriente menos esencialista y más proactiva del ser humano. Pero condenado al fracaso si el fin del mundo no llega. Bastará el fracaso político del mesianismo cristológico —y su reinterpretación espiritual— para desestimar una vez más la corriente mesiánica hasta futuras realizaciones, como el proto-islam de los 600, o el chiismo persa contemporáneo al mismo.

Teniendo esto en cuenta, y para comprender cuanto pueda empezar a pasar en torno a ese tiempo catalizador llegando al año 80 y en torno a ese mito de Yavné, debe interpretarse que la clásica dualidad cualificadora bíblica no partía de una definitiva diferenciación entre el bien y el mal —criterio ético—, sino más bien entre lo puro e impuro, lo sagrado y lo profanado —criterio *costumbrista*—. Pues bien: es probable que exista una tendencia natural a la asimilación de polos en esos dos pares contrapuestos señalados. Por una parte, quizá el *modo de ser* definido como *teología de la Promesa* se centró en delimitar muy bien cuanto es puro frente a lo impuro —lo puro es el entorno de protección de los míos; el resto es lo impuro—, y de modo similar, la *teología de la Alianza* tendió más bien a criterios de elección más éticos, menos formalistas.

En cualquier caso, en las largas *fiebres de crecimiento* de la historia de los judaísmos —en contra del tradicional enfoque esencialista y monolítico—, ambas tendencias se mezclan y solapan hasta llegar a un punto en que, en torno al fatídico año de la definitiva destrucción del Templo —sólo a la espera de su reconstrucción mesiánica, a las puertas del fin del mundo—, dos corrientes sobrevivieron por medio de sus respectivas radicalizaciones: por una parte, el fariseísmo judío primó la lógica continuidad normativa —Promesa, puro/impuro— y reafirmó sus tradiciones purificadoras que la historia ubicará cómodamente en torno al rabinismo de Yavné. Por otra parte, frente a ese fariseísmo se reforzó una tendencia —aquí podríamos relacionarla

con esa *huida proto-cristiana* a Pella— que desestimó el formalismo y el corporativismo, centrándose más en la Alianza, en los contenidos y sentido del comportamiento humano, y menos en lo formal distintivo. En la apertura del *pueblo elegido*, como cuando veíamos que Pablo de Tarso hacía saltar los goznes físicos de la Alianza —circuncisión, dieta— para convertirla en espiritual.

5

Un punto sin retorno en el debate interno de este judeocristianismo —lo venimos viendo—, será precisamente ese aspecto de la circuncisión: ¿debemos marcarnos para distinguirnos, o distinguirnos por comportamiento? Dos grandes bloques de judaísmos se separan: el mantenimiento de un esencialismo de costumbres, el mito de transmisión genética con sus marcas inequívocas, frente al sentido más ético de la historia en marcha. Pero nada de golpe, y todo en permanente adaptación evolutiva. Encajaría aquí a la perfección aquella reflexión de Penna sobre el primer cristianismo: *no ha nacido* in vitro *como fruto artificial de laboratorio, ni ha llovido del cielo como un meteorito* (Penna 1986:7); algo aplicable —qué duda cabe— al propio sistema religioso judío y a todos los demás. Todo surge de algo, a lo que modifica ligeramente; pero también cambiamos nosotros ligeramente cuando reaccionamos frente a algo. En ese sentido, hacemos nuestra la ya clásica interpretación de Herrman Samuel Reimarus (Hamburgo, 1694-1768). Este autor es probablemente el primero que se ocupó de buscar al *Jesús histórico* y, tirando del hilo, acertó a distinguir *cristianismos pre-cristianos*. Su visión de la dualidad en la tradición judía nos ilustra para tratar la codificación de los sistemas religiosos que ahora nos ocupan —judaísmo y cristianismo, cada uno definido frente al otro.

Quizá la *fractura* entre ambos proto-sistemas no se produjo en el período entre ese Jesús Nazoreo y sus discípulos —como viene asumiéndose—, sino que tal fractura remite a la permanente tensión entre ambos modos de entender la revelación: como teología de la Alianza —en el futuro, quizá asimilable con postulados iniciales cristianos— frente a teología de la Promesa, asimilable ésta con el formalismo rabínico, posterior al judaísmo medio. Esa *teología de la Alianza proto-cristiana* es desde luego rastreable desde los comienzos míticos del pueblo de Judá, no hay que esperar a estrellas de Belén, por otra parte de indudable calidad poética. Incluso en la viejísima reacción

frente al exilio babilónico y el papel ético definitorio de cuanto veíamos que se relaciona con el profeta Jeremías (Sacchi 2004:63). En cualquier caso valga esa dualidad de origen como arranque para una necesaria revisión del pretendido esencialismo monolítico en torno al concepto de Israel y/o ser judío.

A los efectos que ahora nos interesan, destacaríamos dos *leit-motiv* procedentes de la narración veterotestamentaria sobre los cuales se cimenta una determinada transición: por una parte, la ética helenística que envuelve a esa más universal *teología de la Alianza*, y por otra parte el nunca abandonado mesianismo del imaginario judío errante; mesianismo como *ideología de retorno*. Así, y a grandes rasgos, se asocia la tendencia ética del judaísmo con un fuerte cosmopolitismo y evidentemente helenismo. El Antiguo Testamento judío es conocido en hebreo por Tanaj o *Tanak*, respondiendo aproximadamente a las siglas de *Torá, Nabiím, Ketubím*. Es decir, Pentateuco, Profetas y *Escritos*. También se refiere a ellos el concepto de *Miqrá'*—tan cercano al siríaco que producirá *Qur'án*, Corán—, lectura. Pues bien; en ese *Tanaj* en progresiva canonización, siempre se concedió un papel primordial a un breve tratado filosófico del que extraíamos una de las citas iniciales de estas páginas. Se trata del *Eclesiastés*, libro que en la versión hebrea recibe el nombre de *Qohélet*.

El *Qohélet* es más que un libro. Técnicamente, significa *el congregador*, y se asume que es el modo por el que se daba a conocer su autor, supuestamente el rey Salomón. Sin que deba comprenderse tal autoría más que a los efectos simbólicos —Salomón es el paradigma de la sabiduría, en tanto David lo es de lo poético—, lo cierto es que el modo de *inculcar sabiduría* que rezuma por todo el libro lo sitúa en una zona realmente intermedia entre lo intelectual y lo religioso. Resultaría natural asociar esa tradición sapiencial con una tendencia judía de apertura al conocimiento, de adaptación al medio, quizá de adscripción a la corriente de teología de la Alianza —ética, interiorista—, si bien con un cierto *pesimismo* con resabios de *moraleja de anciano*.

6

Lo interesante del asunto es que el autor que se esconde tras el nombre de *Qohélet*, parece estar escribiendo en el entorno de Palestina, con lo que tal helenismo se pondría en relación con la ida y venida de ideas persas, oculta en el Antiguo Testamento con el exilio y vuelta de

Babilonia. Por otra parte, la inducción mesiánica citada en segundo lugar, también se localizaría en esas latitudes, sirviendo de anclaje definitorio con una cierta tradición judía de *paraíso perdido*: la casa de David se extinguió —lo había hecho mucho antes—, y el Templo se destruyó. Cuanto pudo escribirse para la primera destrucción del Templo de Jerusalén —en la ida a Babilonia—, se retomará, recargado ideológicamente para la nueva y similar situación tras la destrucción de Tito en el 70. Lo relevante es la carga ideológica; la *propaganda*. Poco importa ahora que el mesianismo judío sea eminentemente político y no religioso ni sacerdotal; también lo será en el proto-cristianismo.

En definitiva, si bien el judaísmo se había conformado en Alejandría y Antioquía a unas modas y modos griegos, a un cierto cosmopolitismo en gran medida sincrético, el curso de los acontecimientos históricos —Roma— provocó una nueva sensación de *final de fiesta* —fin del mundo— y el resurgir del protagonismo palestino encontró una larga tradición capaz de convertirse en la esencia de lo judío. Palestina monopolizaba el legado del pueblo de Judá y del judaísmo como sistema, condensado en largos siglos merced a su carácter fractal, poroso en lo iranio y lo helénico. De alguna forma, la destrucción de Jerusalén en el año 70 de nuestra era devuelve a esta ciudad su carácter de epicentro. Alejandría cedía, disolviéndose el enorme papel que había desempeñado su helenización egipcia en la esencia de los judaísmos. Volverá Jerusalén con el siguiente mesianismo, el de mediados de los 600 en que se logre reconstruir el Templo, pero ya otra ortodoxia *se apuntará el tanto*.

El resto no es más que pura lógica interpretativa: podemos comprender el esencialismo reactivo del judaísmo, su re-hebraización, y la consecuente configuración del cristianismo. Ambos como dos procesos derivados de aquellos tiempos, relacionados entre sí en *creativa simbiosis*. De nuevo insistimos en cuanto nos asiste desde el comienzo de estas páginas: puede que hace unos siglos sólo pudiese hacerse la historia de las religiones positivas según la biografía de sus supuestos fundadores —hagiografías tomadas por fuentes historiográficas—. Por escasez de material de análisis y prescripciones parroquiales de no darle vueltas a las cosas. Pero hoy por hoy el inmenso material ya analizado arroja una luz nueva sobre la larga, lenta y compleja evolución de las ideas religiosas.

Ese material, por cuanto ahora nos interesa, incluye más de una docena de apócrifos del Antiguo Testamento así como unos setenta

del Nuevo; un material que no tiene por qué ser valorado dogmáticamente, pero cuyo contenido debe ser considerado científicamente y parte del cual —parte pequeña, pero significativa— aparece en los rollos de Qumrán. La importancia de los documentos del Mar Muerto nos resulta esencial para comprender cuanto podríamos llamar un *cristianismo pre-cristiano*, porque nada hay en Qumrán que pueda datarse ya como *era cristiana* y sin embargo prefigura corrientes proto-cristianas. Nada extraño, por otra parte, a menos que sigamos anclados en el esencialismo creacionista de las teorías fundacionales. De la historia de las religiones con primer capítulo en la supuesta biografía de unos personajes vestidos de fundadores.

7

Pero vayamos por partes: los tiempos que nos ocupan —*cristianos* a Pella, *judíos* a Yavné, Jerusalén arrasada, re-hebraización, helenización alternativa convertida en heterodoxia, etcétera— fluctúan en torno al 70 y 80 de nuestra era, desde la destrucción del Templo a cuanto hemos quedado en llamar ese *compromiso esencialista de Yavné* o simbólico nacimiento del rabinismo judío en tanto que acta fundacional de un sistema religioso *por exclusión*. Pero ese tiempo es ya también abiertamente evangélico, por cuanto que se parte de un hecho diferencial —a los efectos doctrinales— cual es la crucifixión de Jesús a principios de los 30. No confundamos las cosas: aún no hay evangelios, qué duda cabe. Pero en la *continuidad retroactiva* del futuro cristianismo centralizado, estos años son ya *evangélicos*. Por lo tanto, es definitivamente una época de frontera, confusión, sincretismo y radicalización reactiva de las posturas. Una época de cambio, de grises, de futuro aprovechamiento, despiece, depuración.

Siete elementos queremos destacar aquí para exponer cuanto nos urge enmarcar:

1.– El concepto de ruptura entre el judaísmo y el cristianismo. Históricamente se parte de que es la figura de Jesús la que preludia el cristianismo de un modo revolucionario. Sin embargo, a pocas luces que tenga el lector medio se tiende a avanzar hacia la idea de que, a tenor de cuanto se nos presenta, este hombre sería como mucho un buen judío, en modo alguno comprometido con fundaciones o segregaciones. Por lo tanto, la *ruptura* tiende a desplazarse: si ya no es válida la interpretación de la oposición de Jesús a su mundo judío —otra cosa

es al romano—, se tiende a situar la cesura entre el movimiento al que pudiese pertenecer el nazoreo y sus discípulos. O más bien entre estos, en base a la idea que pudiesen tener de lo anterior, tal y como recoge la historia que fue la encarnizada batalla por aquel legado entre los hermanos de Jesús y la comunidad.

En la interpretación clásica de los sistemas religiosos, la secuencia de fase profética es seguida por la fase sacerdotal. Pero no deja de ser creacionista tal interpretación, destinada a sobrevalorar el papel aperturista del fundador y la *resaca pragmática* de sus seguidores. Por lo tanto, en el caso de cuanto comprendemos como *primer cristianismo* puede que la ruptura deba retrotraerse; adelantarse hasta la disensión y estructuración definitiva de aquellos *dos aspectos del alma de Israel*: la teología de la Promesa —judía, en adelante— y la teología de la Alianza —cristiana en sus manifestaciones—. *Cristianismos* anteriores al Jesús el Nazoreo, para entendernos. De hecho, la intensificación de la corriente baptista de los nazoreos, liderada por el maestro de Jesús, Juan el Bautista —*degradado* en los evangelios— ha sido ya sistemáticamente puesta de relieve por los estudiosos, con probable origen en Eisler hace ya casi un siglo: *es posible acercarse a la verdad histórica sobre el profeta-rey nazoreo y sobre su mayor relación con el cismático sumo sacerdote de los judíos, Johanan el Oculto, mejor conocido como el Bautista* (Eisler 1931:7).

8

2.– Qué entendemos por *judeocristiano*. Aquí podemos optar por la visión de conjunto —lo judeocristiano como magma de corrientes y escuelas, previo a la sistematización religiosa de ambos mundos, ya segregados—, o bien afinar un poco más. En ese sentido, podemos sentirnos escolásticos por un momento y seguir la disección de Daniélou (Giménez de Aragón 2007:21) sin entrar ni en su confesionalismo ni en el de la llamada *Escuela Exegética de Tubinga* —representada muy especialmente por Ferdinand Christian Baur a mediados de los 1800—. En tal caso, el judeocristianismo sería tres cosas distintas:

– En primer lugar, serían judeocristianos los después llamados nazarenos; el grupo que siguió al hermano de Jesús el Nazoreo, Santiago el Justo. Éste se había hecho cargo de la comunidad, cuyo emblema era el cierre del mesianismo: llegó el Mesías, punto final. Tras la muerte de Jesús, las profecías se habían cum-

plido y poco quedaba de historia. Tal grupo se cohesionaría en las décadas previas a la destrucción de Jerusalén, y tendría sus tensiones y distensiones con otras comunidades y tendencias, como la de Pablo de Tarso (años 5-67), finalmente asentado en Antioquía.

- Por otra parte, *judeocristianismo* puede ser también toda la teología primitiva de aquellos judíos, convencidos del mesianismo de Jesús, que incluiría al propio Pablo.
- Por último, serían judeocristianos los *cristianismos derrotados* (Piñero 2007b); corrientes ajenas a la dogmática de la Iglesia, en su largo deambular *herético* hasta los 600, en que se funden y confundirán con el islam. De hecho, prefiguran el islam; pero ésa es otra historia que ya nos ocupará.

9

3.– La intensificación del poder pagano —Roma— (Sacchi 2004:320), provoca reacciones diversas.

- El miedo la *fusión por confusión* de los judaísmos palestinos fuerza su esencialismo. Admitida su trascendencia frente a la importancia numérica y el peso helénico de Alejandría —con la LXX o *Septuaginta*, el Antiguo Testamento en griego, frente al *Tanaj* hebreo—, Jerusalén se blinda. Se desconfía de la *Ley oral* y se tratará de especificar muy bien la escrita. Esa normatividad *chirriará* a la tendencia citada de *Teología de la Alianza*, probablemente proto-cristiana.
- Toda esa normatividad genera problemas que prefiguran bifurcación de corrientes dentro siempre —y aún— en el seno del judaísmo. La de Pablo de Tarso por ejemplo, que se *especializa* en la conversión de gentiles no judíos. Tanto para los llamados esenios, como cuanto es atribuido a Juan el Bautista o el propio Jesús, las mil y una normas que definían el judaísmo dejaban de tener sentido. Las costumbres de purificación, con sus cientos de normas, no garantizan la salvación. El carácter más tardío de Jesús lo haría emanar de esa corriente, y no convertirlo en precursor de la misma. Algo tan aparentemente poco importante como la circuncisión se convierte en esencial, según veíamos: aquellos gentiles que *pululan alrededor de las sinagogas* no podrán dar el

salto de la conversión por la evidente traba física —amputación epidérmica de adulto— y la social —gimnasios y vida pública más acostumbrada a la desnudez, evidenciándose el cambio—. Será más fácil ser judío a lo *nazareno* que a lo *ortodoxo*.

– Las imágenes romanas forzarán una reacción esencialista iconoclasta. Gran parte de la problemática con Roma la habían provocado precisamente los inaceptables rituales de adoración al emperador o la erección de estatuas en su honor —¡incluso en el mismo Templo de Jerusalén!—. La corriente afín a la iconostasia acabará siendo reconocida como cristiana, en tanto la iconoclasia será residual pero importante en su definición, dado que la extrema corriente iconoclasta de algunos judaísmos —que hará suya el islam— se basa en el dogma de la Creación: manipular la forma de las cosas reproduciendo otras, pretendería menospreciar el acto —divino y único— de crear.

10

4.– La cronología de los libros bíblicos requiere un análisis evolucionista en toda regla. A la luz de las razones de Bedenbender sobre la datación helénica del Pentateuco y sus estudios sobre *texto y contexto* (Sacchi 2004:539), es un error asumir no ya el atavismo del Antiguo Testamento, sino que sea por completo previo a nuestra era. Por poner sólo unos ejemplos, el *Libro de la Sabiduría* fue fijado en nuestra era, y el *Libro de Daniel* es de poco antes. A esto debemos añadirle que entre los documentos del Mar Muerto existen textos apocalípticos muy cercanos al mesianismo posterior, incluso desembocando en actitudes proto-islámicas. También hay referencias a otros textos *intertestamentarios* de vital importancia para nuestra interpretación continuista en la historia de las ideas.

Si no fuera por la vieja tradición de separar la historia de las religiones, uno tendería a pensar —a tenor de lo anterior—, que el concepto de *texto sagrado* es una serie ininterrumpida de codificaciones; un genérico palimpsesto único que secuencialmente recibe diversas codificaciones. De ahí que nuestro subtítulo —*Hacia las fuentes culturales del islam*— trate de describir sin solución de continuidad una serie de *éxitos literarios* escritos desde el 150 a.C. hasta más allá del 700 como actualizaciones contextuales de una misma y siempre trenzada corriente de ideas abrahámicas.

5.– Entre esos *textos intertestamentarios* hay dos series de vital importancia, por cuanto prefiguran de diversidad en el judaísmo que entendemos como unitario. Una es la de los *Libros de Enoc* (Cook 1997:38) —hasta cuatro diferentes, atribuidos al *bisabuelo de Noé* pero redactados desde el 200 a.C. Y cerca ya del primero siglo de nuestra era—, y otra es la citada variedad de *Apocalipsis* previos al atribuido a un tal Juan, e incluido en el Nuevo Testamento —no es, evidentemente, el apóstol, ya que el libro en cuestión se escribió en el 96 (Piñero 2007a:23). El citado Antonio Piñero presenta en su obra (2007b) cuarenta y cinco libros de distintos Apocalipsis en el amplio y ambiguo espectro de lo apócrifo, a los que habría que sumar al Corán como cuadragésimo sexto. Luigi Moraldi analiza los conceptos de profecía, escatología y texto apocalíptico puestos en relación: una determinada concepción de final del mundo determina la atención a un profeta —de hecho, la selección y designación de un profeta concreto de una panoplia de *ejemplaridades* populares— y la descripción de un más allá. Con grandes concomitancias con el mundo gnóstico —maniqueo, muy especialmente— y evidentes anuncios de la escatología coránica, el género de los apocalipsis hace desembarcar la teología de la Promesa veterotestamentaria en las orillas de nuestra era (Moraldi 2005:IX).

En ese sentido, en el universo literario de los llamados *textos intertestamentarios* destaca el citado ciclo de los *Libros de Enoc*. Los apelativos de *justo, elegido, hijo del hombre* que recoge el muy antiguo mesianismo de estos libros (Sacchi 2004:541) datables un par de siglos antes de nuestra era, prefiguran una cristología mucho más allá de la mera visión política del mesianismo, cual era la estrictamente judía. Se abre paso otro tipo de mesías más ético y espiritual, barbecho para el futuro cristianismo; pero también incluye el de Enoc *visions alucinógenas del cielo y el infierno* (Charles 2007:vii), así como presenta el concepto esencial del *ángel caído* manteniendo toda la tramoya de Juicio Final, mesianismo salvífico y algo realmente proto-cristiano: el reino de los cielos en la tierra. Enoc es esencial para comprender la evolución de numerosas polidoxias, desde el enorme espectro de los movimientos gnósticos a todo el aparato dogmático cristiano. Su carácter de *apócrifo judío* apunta a nuestra obsesiva *forja de ortodoxias en movimiento*.

11

6.– El llamado *Documento de Damasco* demuestra no ya la existencia de la comunidad llamada esenia, sino la diversidad de judaísmos y la prefiguración de ideas entendibles como *rebeldes* en pleno contexto aún vetero-testamentario y, en cualquier caso, en un tiempo anterior a nuestra era o a la misma invasión romana definitiva. Ese documento conocido como *de Damasco* apareció en la llamada *Genizá* de El Cairo —archivo de la sinagoga—, narrando la vida de los esenios en tanto que corriente escapista, alternativa, fuertemente militante del mesianismo judío. El documento fue publicado en 1910, y su descripción de una comunidad voluntariamente alejada de aquel judaísmo en vías de helenización nos hace pensar tanto en la citada diversidad de judaísmos, como en el adelanto de actitudes comunitarias proto-cristianas muy anteriores a la posible datación histórica de la figura del Nazoreo.

De modo concomitante, en la descripción de los esenios que emana de los textos de Qumrán surge entre ellos la figura del llamado *Maestro de la Justicia*, enfrentado al Sumo Sacerdote de Jerusalén y huido al desierto en torno al 170 a.C. Cabe destacar en este sentido, que al hablarse de Qumrán y los manuscritos del Mar Muerto no parece estar describiéndose una sola comunidad, sino que la agrupación de textos respondería a criterios operativos —¿fábrica de vasijas para guardarlos?—. Ese *Maestro* segregaba un judaísmo del resto; tal *Maestro* ya promete futuros mesianismos no políticos. De nuevo, proto-cristianos.

7.– Por último, sólo en ese contexto de diversidad, intensificada y catalizada por la intrusión romana, tiene sentido real cuanto podemos describir como *Pella frente a Yavné*. Sólo de un modo ilustrativo, qué duda cabe: a Pella huirían los nazarenos antes del 70 y la destrucción de Jerusalén, y en torno al entendible como *espíritu de Yavné* —obviemos ahora dudas o certezas sobre la autenticidad no ya de la viña de Yavné, sino del propio *concilio*— se reubicó progresivamente un judaísmo institucional que se definió por contraste en torno al 80.

En ese tiempo, Jesús aún no era venerado como Dios, qué duda cabe. Ni se consideraba la de sus *seguidores* una religión diferente. Pero hay una noticia singular que aparece en un texto de la misma citada *Genizá* de El Cairo. Tras la destrucción de Jerusalén y el Templo, con la erradicación del sacerdocio, su papel lo ejercerán los rabinos exiliados , en representación genérica a Yavné. Y un personaje llamado *Samuel el Pequeño, a instancias del rabino Gamaliel II* (Giménez de Aragón

2007:109) pronunció la que se conoce como *Birkat ha-minim*, la maldición a los herejes —en puridad, *bendición contra* ellos—. En esa maldición, el rabinismo se autodefine como única rama del judaísmo, frente a los *sectarios y nazarenos* que explícitamente se dejan fuera de la corriente ortodoxa. Esa *Bendición de los Justos*, —*Maldición contra herejes*— que encierra una anatematización de las confusas periferias, ejemplifica cuanto aquí queremos expresar como *innovación de una ortodoxia*; cierre de filas re-hebraizante. Retroalimentación dogmática.

12

El judaísmo se definía por exclusión. Se cerraba la posibilidad de *diversidad de judaísmos*, y los *nazarenos* vagarían aún un tanto a la espera de su propia definición, también por exclusión —qué duda cabe—, dejando fuera a tantos *cristianismos perdidos* o *derrotados*. Ello no implica que en Yavné, en torno al 80, se *inventase el judaísmo* tal y como lo conocemos, ni mucho menos. El largo proceso ya viene siendo suficientemente tratado. Pero con la eclosión de lo rabínico como continuación más exclusivista de lo fariseo, se restauraba el canon bíblico (Trebolle 1998:12), validándose la versión hebrea y su comentario arameo.

De algún modo, el símbolo histórico de Yavné supone una forma de vetar a los judíos el canon bíblico griego anterior —la célebre Septuaginta—. Al mismo tiempo comenzaba una fértil época de comentarios y *comentarios de comentarios*, como base de una literatura judaica paralela —*Talmud* y *Mishná*— que especificaría aún más una tradición diferenciada del resto de los judaísmos que, desde entonces, dejaron de ser calificables como tales.

Por otra parte, la *hebraización* que comienza a ser esencialista en ese tiempo puede inducir a error. Al igual que ocurrirá con el árabe coránico en su momento, la *pretensión de telurismo lingüístico* se encuentra cuestionada frente a la cruda realidad: si los textos hebreos antiguos se perdieron, si incluso las referencias primeras griegas alejandrinas pudieron perderse, llegará un momento en que la versión posterior en latín —*Vetus Latina*— sería la *versión tangible* de las Escrituras (Trebolle 1984:30). La *reconstrucción del texto hebreo*, con toda la *honradez* evidenciada al compararla con vestigios que aparecerían con el tiempo —Qumrán, por ejemplo—, no deja de indicar un permanente tratamiento y retoque textual —de nuevo, todo es siempre palimpsesto—;

una continua *retroalimentación de fuentes culturales* que presentan como inamovible y prácticamente inhumano cuanto es explicable y lógico.

Pero debe destacarse algo más: ese *permanente tratamiento textual* estaría enmarcado en la ideología de aquella *maldición de los herejes*: al igual que hará el cristianismo en los concilios de los 300 y 400, el judaísmo rabínico estableció una cesura incuestionable entre la ortodoxia —en permanente construcción— y la heterodoxia —la tradición, esa continua composición de un palimpsesto; cuanto viene siendo hasta la aparición de esa innovación ortodoxa—, localizada ésta en los numerosos textos rechazados después en tanto que *apócrifos*. Si decíamos que nos ocupa la sustitución del concepto de *transmisión textual* por el de evolución, debemos añadir ahora que las secuenciales fijaciones, las canonizaciones, son siempre el eco de su tiempo e idelogía.

Como anécdota ilustrativa de cuanto hay de confusión en la historia y lo claro que lo vemos desde las ideologías del presente, cabe destacar que sí hay algo real y tangible en torno a Yavné. Aún se conserva allí un mausoleo venerado. Lo que ocurre es que, desde los años 1100 de nuestra época se confunde la identidad del allí enterrado y homenajeado: unos —judíos— veneran en él la tumba de Rabbi Gemaliel, y otros —musulmanes— veneran la de un compañero del profeta Mahoma, Abu Huraira. A ambos se atribuye la misma tumba en Yavné. Podría pensarse que uno de los dos grupos miente; sin embargo, no es tan sencillo erradicar una memoria colectiva o implantar una mentira generacional. Tampoco es sencillo reconocer que entre inventores retroactivos de asistentes a la reunión de la viña y posteriores reinterpretadores de lo mismo en base a invasiones desde el corazón de Arabia, unos y otros eran en realidad los mismos, que simplemente son coloreados y enfrentados desde el presente.

23. LA *OTRA CAPILLA SIXTINA*

¿Dónde podré ir, si todas las religiones
y las sectas son adversarias del Bien?

Mani, *Corpus maniqueo de Colonia*, 102.

1

Nos habíamos quedado en un particular *efecto dominó*: destrucción definitiva del Templo y Jerusalén —70—, huida previa de los nazarenos a Pella, consentimiento simbólico a que el judaísmo institucional ierosolimitano se estableciese en Yavné, definición de una cierta ortodoxia reactiva mediante la *Maldición de los herejes —Birkat ha-minim*; en realidad, decíamos, *Bendición contra* ellos—, inicios del *tiempo de los rabinos* tras la disolución del llamado *judaísmo medio* y la casta sacerdotal, preeminencia de lo palestino frente a lo mayoritario judeo-helénico —ejemplificado en Alejandríao Antioquía—, y ruptura consecutiva de un ambiente, el judeocristianismo, mediante la valoración de la conducta frente a la *retahíla* de prescripciones de pureza que en adelante caracterizarán al judaísmo, definitivamente basado en una *teología de la Promesa*; de cómo diferenciarnos en tanto que *pueblo elegido*.

Pero no pensemos en embudos providenciales que llevan al cristianismo, ni que éste sea el final de un solo camino. No es el cristianismo por ejemplo, sin más, *un grupo de esenios que tuvieron éxito*, como Ernest Renan sentenció (Trebolle 1998:18) en referencia al grupo de judíos que abandonó la civilización y decidió segregarse asentándose en el desierto, dirigidos por aquel *Maestro de la Justicia* que aparece citado en Qumrán. Siempre se pretende que los procesos históricos

sean monoparentales para así facilitar la *partida de nacimiento* y la pedagogía posterior en escuelas y parroquias. Pero la historia resulta siempre *engendrada a escote*. En realidad, y en gran medida, ocurre para este surgimiento lo mismo que describiremos a los efectos de la *eclosión islámica*: no hay una sola explicación para ello, sino que su *nacimiento* por condensación, decantación, es en sí mismo una explicación.

Es decir: no hay una versión concreta de entre aquellos citados judaísmos que acabase denominándose *cristianismo*, sino que éste sintetiza —sincretiza— todas las versiones existentes, bebiendo del helenismo ambiental, quedando al margen las corrientes no mesiánicas y sí re-hebraizadas —que por cierto, en los años 500 de nuestra era surgirá de entre ellas el nuevo mesianismo proto-islámico—. Entretanto, aquel cristianismo genérico, judaico alternativo, con toda probabilidad no es sincrético de un modo voluntario sino por la lógica *epigénesis* de las cosas: el coherente aferrarse a un contexto para prosperar. Y ni siquiera eso, que daría sensación de una irreal *búsqueda de éxito*; en realidad, emanando de todos los posibles judaísmos, surgirían numerosos cristianismos. Sólo el tiempo y la ortodoxia —definible como *la voz de quienes mandan*— delimitarán *a posteriori* si éste o aquél era más o menos cristiano que el resto. En su tiempo y contexto cada uno consideró estar en la línea de lo representable como cristiano en tanto que buen judío atento a que el mesías prometido ya está por aquí. De nuevo: la futura etiqueta de heterodoxia esconde siempre una tradición más antigua que la ortodoxia.

Pero no es fácil aclarar la historia de lo sincrético en un contexto multicromático, simplificado después —*a beneficio de inventario*— en aras de esa citada ortodoxia, que despreció las corrientes no afines. Cuanto Monserrat Torrents denomina *el mar de los Sargazos* de los estudios sobre tantas visiones *no ortodoxas* de lo mismo, es aplicable también aquí. Hans Jonas describe muy bien esos siglos de temerosa indefinición frente a una determinada secuencia progresiva de ortodoxias. Si contamos con una ilustrativa Capilla Sixtina en Roma, en la que nos salta a la vista la *iconografía del éxito*, las imágenes del cristianismo considerado único, dice así Jonas: *de las brumas del principio de nuestra era, surge un auténtico y espectacular desfile de figuras míticas, cuyos vastos y sobrehumanos contornos podrían poblar las paredes y el techo de una segunda Capilla Sixtina* (Jonas 2000:19). Son esos cristianismos perdidos —Jonas—, olvidados, derrotados —Piñero.

Así es; al cerrarse frente a las denominadas herejías, con sus textos considerados fundacionales, se evidencia que la constitución de un determinado canon es siempre posterior al nacimiento de ramas alternativas. Y es necesario resaltarlo porque, en la historia oficial de los sistemas religiosos, se fundamenta una cierta represión y rechazo precisamente en la acusación de alzarse una idea en contra de lo común. Cuando, a poco que nos paremos a pensar, es precisamente la ortodoxia la que se alza en contra de lo comúnmente diverso.

Si en el judaísmo se puede alargar hasta casi el 200 el proceso de *cerrar definitivamente* tanto el canon de escrituras ortodoxas como la tradición oral oficial (Trebolle 1998:22), y habida cuenta de que la tradición evangélica y un cierto *canon cristiano* se culmina también por esas fechas, cabe concluir que ambos procesos *se están mirando*; están siendo reactivos frente a frente. Y ambos por igual se constituyen asímismo en *reacción sobre la marcha,* también frente a mil y una corrientes alternativas.

Nazoreos, ebionitas, cerintianos, elkasaítas y simmaquianos se sentirían aludidos por aquella *Maldición de los herejes*; se separarían de una cierta consideración en bloque de los judaísmos, y avanzarían por la historia con sus textos alternativos (Montserrat 1989:34). Y eso sin contar con las abiertas predicaciones contrarias a la *fusión ortodoxa* —Simón el Mago, Marción…—, así como todas las llamadas *versiones gnósticas* —más *herméticas*, sectarias; de mucho más difícil *fusión por confusión*— que de la mano de nombres como Basílides o Valentín serían contemporáneas a esos procesos, en tanto discurría en Irán la compacta configuración sistemática de una religión semejante: el maniqueísmo, por obra y gracia de Mani (210-276), probablemente la única religión positiva en sentido estricto; con un fundador que plantea un canon textual.

Adelantando algo de materia, podemos afirmar que el rechazo de dos ortodoxias en construcción —sistemas judío y cristiano— preparará la eclosión del *proto-islam como solución*, *al rescate* de tantas formas prohibidas de venerar a Dios, tantos sistemas genuinamente abrahámicos abandonados en las cunetas de las ortodoxias. Si hablamos de religiones sin fundadores, de decantación, de procesos que constituyen diversos judaísmos o cristianismos, qué duda cabe que irán surgiendo también diversos *islames* en coherente similitud. Pero esto, claro,

resulta algo *contracultural* por pretender presentarse la historia de las religiones sin la biografía de sus adalides como corte de cinta inaugural histórica. En cualquier caso, bienvenido sea el rechazo: toda historia escrita que se precie debe ser contra-cultural o, de lo contrario, es mero cuaderno pedagógico, según veíamos en las citas de arranque al mapa previo de estas páginas.

3

Evidentemente todo ese *mundo taifa doctrinal* se solapaba con el omnipresente universo cultural romano-helénico, en permanente interacción racional con ese Oriente, tomado siempre por espiritual y espiritoso. También, qué duda cabe, en semejante interacción con las cinco formas previas de ser judío: fariseos, saduceos y herodianos, frente a zelotas y esenios. De hecho, es más que probable la originaria fuerza política de los nazarenos en tanto que corriente nueva, entendidos éstos aquí como la facción de Jesús o la que forja una idea determinada de Jesús, posteriormente muy extendida. Resulta ilustrativo a qué aluden nombres de seguidores como Simón el Zelota, Judas Iscariote —sicario—, Pedro Barjona —*forajido*— o Santiago y Juan Boanerges —*hijos del trueno*— (Giménez de Aragón 2007:86). Más parecen bandoleros que teólogos o proselitistas.

Por lo tanto parece colegirse de la lectura no corporativa o ideologizada de los hechos transmitidos que un determinado mesianismo político —por no llamarlo abiertamente revolucionario— iría fundiéndose con la espiritualidad del entorno, en cromática configuración y a modo de limo arrastrado por tantas corrientes. Es decir: nada de *fase profética* traicionada por los avatares terrenales de la subsiguiente *fase sacerdotal*, sino que el *repintar de blasones* permitió presentar —desde el *mucho después*— como universal y espiritual cuanto debió ser local y político. Y habíamos dejado a Clemente de Alejandría trenzando monoteísmos neoplatónicos que vendrán muy bien para el futuro aparato apologético.

Uno de los más *elocuentes* silencios de la historia de las ideas religiosas en esta fase, es probablemente el ya aludido reduccionismo en la consideración de Juan el Bautista, en contraste con la sobredimensión de Jesús. El universo baptista de Oriente Medio apunta a que los rituales de inmersión habrían sustituido a los del sacrificio, en una superación de las primitivas costumbres del Templo ierosolimitano. Baptistas

serían los ebionitas y elkasaítas, como baptista en origen sería el profeta babilónico Mani.

Por otra parte, entre esas corrientes se comenzó a valorar al *logos* como ángel. También el concepto de *verdadero profeta* de esos entornos, así como la citada angelología de su interpretación espiritual, estarían preparando el terreno para una superación de lo humano en la figura del fundador por excelencia. De ese entorno destaca también el escrituralismo concreto de uno de esos grupos: así, los elkasaitas habrían llegado incluso a Roma de la mano del predicador sirio Alcibíades de Apamea (Bleeker 1973:526) quien haría uso de un tal *Libro de Eljai*. En su valoración de Jesús como profética *potencia oculta* pero nada más, así como en su veneración de las referencias textuales y su oración mirando a Jerusalén, este *eljaismo* o elkasaísmo preludia, sin duda, al islam. Sin que ello los convierta en *padre único*, qué duda cabe, a tenor de tanta periferia en funcionamiento; de tantas voces y tantos ecos.

4

Por lo que a las religiones mistéricas se refiere, resulta muy difícil trazar la línea que separe al célebre *nous* neoplatónico de la reflexión espiritosa acerca del ser humano y su plan de vida. Sobre todo, si éste tiende hacia aquel en inefable combinación literaria de intelecto, arquitectónica cosmovisión y veleidades estupefacientes: el sublime entendimiento rector del mundo, la inteligencia —en principio ajena, distante contemplativa— abarca a quienes se acercan para sumergirse en ella, y de esos polvos, estos lodos. Tal es el principio, en origen platónico o pitagórico —y reelaboración neoplatónica— en que se basan las llamadas *religiones mistéricas*. El propio concepto de *Inteligencia Universal* lo hace suyo el hermetismo —por Hermes Trismegistos, tres veces grande; obsesión trilógica— y tantas otras visiones de la misma cosa, basadas todas ellas en lo siguiente: el viaje desde la filosofía a la unión extática con los principios fundacionales del universo no es cosa de intelectuales, sino de una élite de *entendedores*. Se establece así una cesura entre *mi grupo* y el resto; entre los que sabemos y los que *si supieran…* —como la genial coletilla literaria coránica—. Un muro custodiado por el misterio, el secreto. Así, no es deextrañar que el gnosticismo y las tendencias mistéricas estuvieran también en la base de la divinización de Jesús.

Por otra parte, ese *exclusivismo corporativo* alcanzará ámbitos insos-

pechados: cuando el Corán —por ejemplo— aluda a la superación de una fase de ignorancia —*yahiliya*—, finalmente dejada atrás mediante la iluminación del conocimiento de la palabra de Dios, es evidente el resabio gnóstico, mistérico; la excepcionalidad humana alcanzada mediante el acceso a un conocimiento superior. No intelectual; siendo ésa la base de las sucesivas *democratizaciones de la paideia helénica*, formativa de los sistemas religiosos que nos ocupan.

Es decir; podríamos fundir varias visiones de conjunto ya aludidas: para Karen Armstrong, el proceso lineal en la historia de las religiones es la progresiva *Gran Transformación* —valoración del componente ético de determinados reformadores religiosos— (Armstrong 2007). Por su parte, para Paolo Sacchi, la dualidad —específica en los judaísmos— veíamos que sería la formada por dos *almas gemelas* de la tradición: la teología de la Promesa —la pureza y el seguimiento de las prescripciones nos salva; visión *pnemotécnica* perfectamente válida de la religión— y por otra parte la teología de la Alianza —ética y salvación personal— (Sacchi 2004). Como tercer elemento comparativo, destacaríamos la *democratización* del bagaje cultural helénico que destaca en la formación de los cristianismos (Blázquez 1998) y otros tantos *islames*.

En todas esas visiones de conjunto, el *éxito* de un sistema se basa precisamente en su popularización. Suele hacerse hincapié —elegíaco, emotivo— en los mil y un cristianismos, judaísmos —e *islames*— perdidos para siempre, encapsulados en sus obligados hermetismos, sus heterodoxas visiones alternativas. Sin embargo una ley histórica comúnmente advertible es que las cosas suelen ocurrir como su propia inercia indicaba. ¿No sería también achacable a la *segunda Capilla Sixtina*, esa de los cristianismos descartados, un exceso de exclusivismo, misterio, corporativismo culto en modo alguno compatible con los requerimientos de la popularidad? Porque las periferias *derrotadas* no siempre lo fueron por caer bajo la apisonadora de las nuevas ortodoxias. No; simplemente, en ocasiones, el terreno no es el adecuado para la planta. O viceversa.

5

En la larga evolución de una cierta soteriología —doctrina de salvación— después cristalizada como dogmática, la corriente más menospreciada en bloque es probablemente el maniqueísmo, castigado por

ese indeterminado *pacto de caballeros* respetado entre los tres sistemas religiosos abrahámicos y consistente en acordar un desacuerdo; compartir un desprecio *ninguneador* hacia el maniqueísmo, al que reducen a una simplista y etérea percepción dualista e irreconciliable del mundo. Decir de algo que es *maniqueo* suele implicar un etiquetado de blanco o negro, bueno o malo, sin entrar en mayores disquisiciones. Nada más inexacto y reduccionista para comprender una completa cosmovisión que, sin poder negarse tal percepción dualista de lo trascendente, abarcó una sistemática interpretación del mundo propiciada en primer término por el profeta babilónico Mani (216-277) en las obras suyas que se conservan y especialmente en el *Libro de los Gigantes*, el *Evangelio viviente* y el *Shabuhragán*.

Para los estudiosos del maniqueísmo, este enorme menosprecio estereotípico es —por otra parte— el menor de los problemas frente a la pérdida de tantos materiales relacionados con ese compacto sistema religioso —debido a la extensa historia de unos enfrentamiento y persecución a muchas bandas— así como la enorme dispersión de las fuentes documentales conservadas: pese a que Mani fue un profeta consciente de su acción revalidadora de salvación —un carácter difícilmente aplicable a tantos otros asumidos como fundadores—, y dejó tras su muerte una acabada y canónica obra escrita en siríaco, los materiales maniqueos que han ido apareciendo se reparten entre todas las lenguas florecidas en el arco que va desde el valle del Nilo a China, región esta última en la que se conoció al profeta babilónico como *el Buda de Luz*.

Al no ocuparnos en este ensayo de las biografías de aquellos a quienes se apunta como fundadores de sistemas religiosos, sólo añadiremos a este respecto que Mani parece haberse presentado a sí mismo en alguna ocasión como *el sanador de Babilonia*, en enésima necesidad curativa de todo personaje oriental que pretendiese cuotas de seguimiento, siquiera para compartir imaginario colectivo con aquel Buda sanador o el otro *Christus medicus* (Bermejo 2008:59).

El sentido universal y proyecto ecuménico del maniqueísmo (Stroumsa 1988:37) —a todos los efectos, una filosofía cristiana florecida entre corrientes después consideradas heterodoxas—, su capacidad de adaptación y aprovechamiento *pro bono* de toda sistematización religiosa previa, sumado al hecho del tiempo en que floreció, la lengua en la que escribió Mani —siríaco, recordemos— y el espacio geográfico en que se desarrolló su reválida del atomizado monoteísmo

medio-oriental —repartido y versionado en mil y una corrientes post-judeocristianas— lo convierten en barbecho imprescindible para el posterior *suma y sigue* islámico, algo que resulta evidente en la propia percepción de la profetología maniquea: Mani se presenta como uno más de tantos enviados previos, al tiempo que *sello de profetas* y *parakletós*, tal y como planteará la tradición islámica aplicado a su profeta último.

6

Este concepto de *parakletós*, característico de los escritos considerados juaninos —Evangelio de Juan y I Epístola—, etérea figura de *abogado ante Dios*, condensa las competencias atribuidas tanto a Mani como a Mahoma en cada uno de sus sistemas religiosos, así como da fe de la influencia juanina en ambos a través de una corriente egipcia a mediados de los años 100: el valentinismo que veremos algo más adelante. También coincide el maniqueísmo con el imaginario y cosmovisión islámicos en la ya clásica dogmática filológica, prácticamente *hierológica*, decíamos; su *reverencia al texto* nuevamente juanina o compartida con esa tradición —*logos, dabar, kalima*…— así como en su detalladísima y exuberante soteriología; su doctrina de salvación. Dicho de otro modo: gran parte del pretendido adanismo islámico proviene de la extrapolación de todo el conjunto de ideas maniqueas, gnósticas y heterodoxas en general, así como el rechazo a la consideración de tantas zonas intermedias en movimiento entre los judaísmos y cristianismos. Al rechazarse —ningunearse, anatematizarse, enterrarse— ese universo cultural y religioso por parte de la ortodoxia cristiana muy especialmente, cuando aparezca el islam en tanto que genial simplificación de tal universo, sólo podrá explicarse ya como alienación, invasión, abducción.

Otro elemento añadido convierte al maniqueísmo en barbecho del primer islam: se trata de la continua y densa lucha de una ortodoxia cristiana contra las ideas maniqueas aún patente en torno a los años 600-700 de la que nos da fe el anti-maniqueo Teodoro Bar Konai en tanto que continuador de la larga lista iniciada en escritos de los años 300 por Tito de Bostra o Agustín de Hipona —éste último, muy especialmente contra el obispo maniqueo Fausto—, y continuada en la expansión de cristianismos alternativos por Oriente como en el caso de Efrén el Sirio y sus *Himnos contra Mani*. Por la continuidad de una

controversia se evidencia, qué duda cabe, la presencia del elemento controvertido: la obsesión cristiana anti-maniquea de unos tiempos se diluye con la condensación del islam, pasando a considerarse islámicas mil y unas acciones y reacciones antes consideradas maniqueas.

Ello no implica que el islam se reconozca heredero, en la habitual consideración adánica que se tiene de los orígenes. De hecho, en la obra ya abiertamente islámica de autores como Ibn al-Nadim (m. 990) o al-Biruni (m. 1048) aún se incluyen extensos pasajes dedicados a esa indudable *religión del Libro* que fue el maniqueísmo —por más que no se reconociese como tal siglos después—. Al no asistirles la obsesión apologética de una ortodoxia cristiana siglos antes, Ibn al-Nadim y al-Biruni sirven al menos de *fe de vida* maniquea. Una fe de vida que no trata al maniqueísmo como variedad de un etéreo mundo judeocristiano, sino que es perfectamente consciente de su carácter aislado, compacto, y reacciona tratándolo como genérico *paganismo*, sin duda en plena consciencia de la barrera que debe ser levantada para no confundir el primer islam con aquellas ideas (Stroumsa 1988:38).

Cuando el islam se consolide como sistema religioso ya independiente de esta *segunda capilla Sixtina* y del neo-mesianismo judaico en torno a los años 500, marcará distancias con el entorno del que emanó. Por otra parte, se ha apuntado muy acertadamente la pronunciada *autoconciencia histórica* de Mani (Bermejo 2008:37), así como la inevitable relación entre su cosmovisión y el tiempo que le tocó vivir. El maniqueísmo se expandió hacia el Mediterráneo —Adimanto, apóstol africano de Mani, pasa por haber propiciado tal avance entre otros—, evidenciándose su florecimiento occidental en etéreas condenas de corrientes como el priscilianismo en Hispania, argumentándose desde Roma —o su ocasionalmente desplazado aparato coercitivo en Tréveris, en el caso de Prisciliano— sus tendencias maniqueas (Olivares 2002:97). No sólo recibió lo maniqueo el rechazo de lo institucional cristiano: gran parte de la crítica arriana, por ejemplo, igualmente proto-musulmana en sus planteamientos generales, podría ser también anti-maniquea, como lo es explícitamente en algunos textos de Arrio de Alejandría (Bermejo 2008:102).

7

Todo esto no debe traslucir, en modo alguno, que el islam sea una extraña derivación del maniqueísmo o del anti-maniqueísmo —gran

tara interpretativa ésta, la de las exclusividades fontanales—, sino que absorbe tanto de él como de su rechazo, en usual *epigénesis* de un sistema; el nacimiento a partir de un complejo contexto. Así como Arrio arremete contra el cristianismo institucional a la par que contra el maniqueísmo, ¿no remitirá al maniqueísmo, igual que al cristianismo conciliar —Nicea, Calcedonia…— el rechazo islámico a determinados asociacionismos —*shirk*— o consustanciaciones de divino y humano, indudablemente de resabio maniqueo? Los pretendidos ataques coránicos al cristianismo trinitario serían igualmente efectivos contra las llamadas *emisiones hipostáticas* maniqueas, mediante las cuales son evocados aspectos del Dios asumidos como personas. De nuevo: la exclusividad de las religiones abrahámicas abarca incluso las referencias negativas, ninguneándose otros actores —sistemáticos o no— en el tiempo y los alrededores.

Por otra parte, en el Oriente iranio sería también reprimida la corriente maniquea por la casta sacerdotal mazdeísta de los *mobadan* —término que significa, meramente, *sacerdotes*—, en paralela anatematización de lo universalmente adaptable de Mani. La percepción de una religión universalista, con un fundador ajeno a la casta sacerdotal y sin reparto de *comisiones nacionalistas*, preludiaba a todas luces una cierta *muerte anunciada* en muchos sentidos y ante un aparato institucional iranio armado de casta sacerdotal nacionalista/localista. Cinco siglos después, cuando Irán injerte de nuevo esencialmente el mundo de frontera próximo-oriental mediante la fundación de Bagdad —762 en adelante—, aún se reprimirían las tendencias maniqueas bajo acusación de *zandaqa*, etérea denominación polivalente de origen iranio como instrumento exclusivista contra elementos sociales incómodos, desde socráticas alteraciones del orden público hasta herejías. En la larguísima *historia universal de lo rancio armado*, esa represión de lo maniqueo inter-actuaría inevitablemente con la visión que el propio maniqueísmo tendría del mundo, comprendiéndose así tal relación entre la cosmovisión maniquea y los tiempos en los que floreció: ¿cómo no radicalizar y oscurecer un discurso salvífico en un entorno tan hostil? Es decir: el contexto afinó dogmáticas maniqueas, como suele ser y no podía ser de otro modo.

Todo esto sin renunciar a la indeleble impronta de la cosmovisión dualista irania. Así, ¿cómo no participar en la comprensión de un mundo asistido por equivalentes y preexistentes fuerzas del bien y del mal? El corredor dual entre la Roma oriental y Persia, entre la lógica

asimilación de anteriores cosmovisiones y el rechazo por hacerlo, o entre la percepción salvífica de un mas allá y los rigores del presente, convierten al maniqueísmo en el más lógico ideario en unos siglos que por las mismas razones y en las mismas zonas vería florecer después el islam en un terreno similar, si bien más propicio en los años 600-700 por el desgaste de los imperios y la decantación de tanto intento previo; inclasificable paleta de coloración gnóstica y heterodoxa en general. Ese mundo de corredores inestables ofrece la visión del permanente enfrentamiento entre la luz y las tinieblas, en tanto que lógica evolución de un dualismo iranio y en genial preludio de un cierto panteísmo —lo divino forma parte de lo natural, que lo constriñe— si bien con la citada impronta dualista —la amenaza del mal es constante y autónoma.

Por otra parte está la *traición de la Historia* a percepciones tales. A Mani y sus primeros seguidores les tocó vivir un tiempo que calificábamos de *comercio de almas*, de múltiples ofertas de salvación que en el universo iranio no parecían apuntar a exclusividades pero que en la práctica sí cerraron filas en ortodoxias excluyentes. Y no sólo en el Irán mazdeo, sino también en el Mediterráneo cristiano. Fijémonos por ejemplo en un campeón del maniqueísmo: Fausto, obispo maniqueo cuya obra se destruyó pero que se conserva de modo fragmentario —como en tantos otros casos similares— a través de las críticas sistemáticas de sus oponentes, en este caso el texto de Agustín de Hipona —antiguo maniqueo, magnífica personalización del *furor del neófito*— que lleva por *desambiguado* título *Contra el maniqueo Fausto*. La cuestión es una vez más la retroalimentación dogmática inherente a la evolución de las ideas religiosas. Si en el ámbito de Mani era compatible su ideario y el mensaje cristiano —es más, apuntalando tal ideario propio en un cierto cristianismo—, ¿sabía su defensor Fausto que ya no debía llamarse a sí mismo cristiano por creer en las enseñanzas de su maestro Mani; que debía elegir dedicaciones exclusivas entre Jesucristo o Mani?

8

En absoluto, y esa es la tónica general en nuestro largo recorrido sobre las retroalimentaciones dogmáticas. De hecho, al igual que Marción antes que él, Fausto simplemente deshojaba una visión del cristianismo alejada de un Dios veterotestamentario del que pretendió des-

prenderse en su obra *Capítulos de fe y verdad cristianas*. Sólo el tiempo y la innovación de determinadas ortodoxias exclusivistas harían incompatibles sus visiones del mundo y del cristianismo. Indudablemente, todos estos gnósticos, marcionitas, maniqueos y otros se sentían plenamente *cristianos* (BeDuhn 1999:320), a la espera sólo de la *expulsión dogmática* por parte de posteriores ortodoxias triunfantes. Por otra parte, a todos ellos les asistía cuando asistirá al islam después: identificados en el rechazo al contexto del que emanan, pretendieron no provenir del mismo, presentarse como excepcionalidad histórica, huérfana de aquellos judaísmos que eran en realidad su matriz.

El entorno de surgimiento del maniqueísmo como tal, al ser el que le tocó vivir al propio Mani, era además un torbellino sincrético. Es absurdo tratar de colorear *sin salirse* las innumerables ramas de lo judeocristiano en el universo próximo-oriental de los años 200-300; plantear que alguien sería baptista, mandeo, o en subsección elcasaíta, ebionita, nazoreo, etcétera en exclusividad y sin participar de los flecos doctrinales del otro; de los múltiples otros. Por la posible filiación bautista del padre de Mani, su entorno de arranque ideológico sería alguna rama de esos *mugtasila* —del siríaco y el árabe después—, *los que se lavan*, en probable asimilación de corrientes cercanas a las de Jesús como seguidor de Juan Bautista.

No en balde se presentaría Mani a sí mismo como apóstol de Jesucristo, si bien con un sentido no histórico del tomado por *Jesús de Nazaret* ortodoxizando a aquel *Jesús nazoreo*, sino más bien de un concepto más ucrónico como el componente salvífico y purificador de un cierto *Jesús Esplendor* (Bermejo 2008:132): el neoplatonismo había ya cuajado en la trascendentalización del rey-profeta que tanto éxito había dado al nazoreo. Este fundamento no histórico o carnal encaja con los postulados maniqueos normalmente de tendencia encratistas —anti-carnales, por la corriente del encratismo impulsada con Taciano el Sirio, m. 180— y detectables en su concepción de *la prisión del cuerpo*, la obsesiva consideración de la carne como repulsiva, en enésima versión de lo filosófico/religioso anti-naturalista ya insistentemente proyectada desde el neoplatonismo y de tan largo recorrido posterior en los diversos sistemas abrahámicos.

También condenaría el encratismo al vino, preludiándose interesantes concomitancias futuras con el entorno del proto-islam: ese vino como sangre de Cristo, con la repulsa que los judaísmos tienen hacia la sangre, provocaría que desde Hispania hasta Siria se

impusiesen ocasionales rituales de consagración litúrgica cristiana con agua o leche, sistemáticamente condenados por diversas ortodoxias pero abriendo campo a nuevas tendencias cimentadas en la praxis. En enésima coincidencia con el islam, o en tanto precursor o sustrato del mismo —según se mire—, el maniqueísmo rechazaría un determinado mundo escrituralista judeocristiano percibido como corrupto y necesitado de escrituras no tanto nuevas como renovadoras. Ese aspecto, así como la superación de las barreras territoriales y sectarias de tantas corrientes religiosas de su tiempo, convierten al maniqueísmo en universal, universalista —cuando no ecuménico—, y en nueva albacora de la simplificación universalista islámica. También tuvo el maniqueísmo un determinado *heptateuco* propio, un conjunto de siete libros y una obsesiva proyección *evangelizadora* ecuménica.

9

Por añadidura, la programática participación maniquea del ser humano en su propia salvación introduce un matiz interesante nuevamente proto-islámico, una vez desprovisto de la obsesión anti-carnal: en Mani es patente cuanto se ha descrito felizmente como *metabolismo de salvación: eres cuanto comes, ya que el alimento contiene luz y oscuridad en diferentes porciones* (BeDuhn 2001:14) que, por lo mismo, se asimila en aras de una progresiva liberación lumínica que debe —o puede, o en todo caso *debería*— vivir cada ser humano. La purificación alimenticia se convierte así en el cuarto de los cinco *mandamientos del elegido* (Skjærvø 2006:54), en un contexto para el que tales prescripciones o consejos no podrían nunca resultar sorprendentes, habida cuenta de la obsesión metabólica india —por una parte— o el sustrato maximalista de prescripciones judaicas.

Por otra parte, ese camino de purificación —encrática por lo anticarnal, soteriológica por su obsesión salvífica: mediante la liberación luminosa del ser humano se salva el mundo— se reviste de una pátina gnóstica presente también, en nuestra opinión, en el islam si bien interpretada por su ortodoxia de un modo historicista: se trata del conocimiento como vía de salvación, como aparición o descubrimiento —transmisión, más bien— de un *pensamiento sabio* contenido en un mensaje escrito reproducible, en ruptura con un tiempo previo de *desconocimiento* —*Yahiliya*, será en árabe— probablemente ucrónico pero convertido en tiempo real, histórico, por una dogmática posterior.

En el maniqueísmo, el conocimiento de esas vías de salvación, desde cuanto se come a cuando se lee, da sentido a una vida atenazada por un dualismo que, a poco que se piense, no es derrotista ni siquiera pesimista: si bien la oscuridad existe al igual que la luz, un poco de oscuridad no atenúa mucha luz, pero un poco de luz siempre atenúa algo la oscuridad. El maniqueísmo es dualista, pero no *diteísta*; sólo la Luz ordenada y ordenadora es Dios —las tinieblas son asociadas con el caos, el desorden—, y sólo ella prosperará (Bermejo 2008:83), matiz éste proto-leibniziano, optimista, que es detectable en el maniqueísmo. Y es lógico, por otra parte: una teoría de salvación universal sin esperanza tendría poco seguimiento. Aunque esta idea se diluya en proyecciones apocalípticas coexistentes, planteado ese *optimismo aplazado* en términos escatológicos.

El proto-islam del entorno maniqueo abarca también categorías conceptuales ancladas en el imaginario colectivo islámico por su relación con las promesas de salvación. Así por ejemplo Mani recupera el concepto cristiano de *camino* para establecer una sinonimia entre su propio sentido de lo religioso y la idea de un *sendero de santidad* o incluso *camino estrecho* en relación con el marcado *camino recto —al-sirat al-mustaqim—* del modo de vida y salvación islámicos. Ahora bien, la poda islámica será la esencia de su propio éxito más allá de los años 700, ante la complicación argumental de Mani: el maniqueísmo acabó construyendo una ingente catedral conceptual de interpretación escatológica, en la práctica difícilmente abarcable intelectualmente, desde serpientes polícromas, conflaciones y enormes parcelas de *terra incognita* sobre las que se erigió una compleja protología —una especie de descripción hesiódica de *Dioses y días* sin sombra metafórica— que nunca se presenta como mera alegoría simbólica, por otra parte explícitamente rechazada como tal. Literalmente, el maniqueo plantea una Historia centrada en los dos principios —Luz y Tiniebla— y los tres tiempos —emisión de Luz, mezcla con Tiniebla, y disolución final; purificación mundana, humana.

10

Dicho de otro modo: el literalismo de los *mundos paralelos* del maniqueísmo, en innegable conexión con la escatología indo-irania —la influencia del *Avesta* es enorme—, intelectualizó en tal medida ese secreto de salvación, poniendo tan difícil su expansión popular, que

dejaría expedito el camino para geniales simplificaciones futuras que podían tomar elementos de aquí y allá sin necesidad de un *todo o nada* literal. Una de las más cómodas percepciones ilustradas del viaje indoiranio de las ideas maniqueas hasta el islam y su indudable persistencia —quizá ya simbólica— se alcanza por ejemplo mediante el estudio pormenorizado de un cierto islam indo-persa muy posterior, de enorme composición onírica que, por lo mismo, aprovecha la protología maniquea sin necesidad de literalismo. En este sentido, en la lectura de —por ejemplo— las fuentes culturales de un pensador contemporáneo como Muhammad Iqbal (m. 1938) y sus *Secretos del Ser*, o anteriores monumentos del islam persa como Sohravardi (m. 1191) o Mula Sadra (m. 1641) se perciben zonas intermedias insospechadas desde el historicismo religioso, como el hecho de definir el alma más cerca del concepto del *yo* que de baterías anímicas extracorpóreas; un sentido del alma —el del *yo*— mucho más indoeuropeo, iranio para más señas (Cursetji 1926:6). En muchas de esas elaboraciones literarias se jugará siempre con recursos como el olvido platónico o la percepción onírica de la verdad, que el maniqueísmo compartió con gran parte de las visiones gnósticas.

El maniqueísmo introduce, o al menos reelabora dos elementos interpretativos de indudable utilidad en la historia de las ideas religiosas/filosóficas: por una parte el origen del mal, y por otro el sentido del ser humano en el mundo. Enlazando con aquel rechazo al diteísmo —de nuevo: el maniqueísmo es dualista, pero no cree en un dios bueno y uno malo, sino uno bueno/luminoso rodeado de tinieblas—, Mani resuelve de un plumazo la recurrente temática de responsabilidad divina en la existencia del mal. Dios queda exonerado al preexistir la Luz con el *lado oscuro*. Un lado oscuro por otra parte que puede y debe ser reducido mediante la acción purificadora de cada ser humano en aquel personalísimo *metabolismo de salvación*. Si el mundo es el palenque de combate con el mal, también es la esencia de salvación: en cada ser humano se salva el mundo mediante el desprendimiento de las *zonas oscuras*. En ese sentido, la luz implica ver y saber, huir de aquella *yahiliya* —ignorancia—; la capacidad de lucha individual descubierta por cada ser, en cuyo despojo de oscuridades se halla el secreto de la salvación universal.

El matiz encrático —de nuevo: rechazo de lo carnal— está aquí también radicalmente presente: si el mal se multiplica en correlación con la multiplicación de seres, la procreación es negativa: cuantos menos

seamos para luchar contra las tinieblas, menos tiniebla hay, y más lugar para las *moradas de la luz*. Este término —morada—, que aprovecha la *presencia de Dios* de la Torá hebrea —*shekina*, en más que probable viaje desde el nombre de una diosa femenina hasta su asentamiento como *presencia de Dios*—, compartirá uso con la coránica *sakina* de Dios, en similar significado de presencia lumínica, divina, conocedora. Y de ahí surge la necesidad del mundo como aquel palenque citado en el que tiene lugar la disolución del mal por la suma de *metabolismos salvíficos* de los seres humanos.

Un palenque que sirve así como justificación para la existencia del mundo. En cita iluminadora de Evodio —obispo de Uzala y amigo de Agustín—: *Mani dice que hay dos naturalezas: una buena y otra mala. La buena es la que hizo el mundo, la mala aquella a partir de la cual el mundo fue hecho* (Bermejo 2008:113). En esa obsesiva denostación de lo vivo por parte de los sistemas religiosos al uso, el mundo quedaría marcado por su tenebroso origen y por su misión purificadora. La Historia, siempre, como trabajosa cancelación de unos ciertos *créditos hipotecarios* contratados sin nuestra presencia ni consentimiento…

11

En la natural *epigénesis* de las cosas —su nacimiento *de* un contexto, y no meramente *en* un contexto, insistimos— resulta que a través de los dogmas, la praxis o los escritos de un determinado sistema religioso podemos comprender los alrededores que lo mediatizaban, o siquiera contra los que se definía. Por ejemplo, la obsesión tanto maniquea como posteriormente islámica de reseñar la excepcionalidad de la figura de Jesús —uno como presencia lumínica, otro como profeta— nos indica un patrón sin el cual probablemente no podría contarse con cierto predicamento en ese tiempo. Probablemente el ya citado encratismo —obsesión anti-carnal—, fluctuando en mayor o menor medida desde las *Cartas* de San Pablo —al menos en su degradación misógina (BeDuhn 1999:311)— hasta el enorme espectro de las comunidades gnósticas, debemos ver similares patrones de los tiempos.

En ese sentido, las importantes referencias que justifican las continuas alusiones a Jesús en los escritos de Mani nos hacen mirar a determinadas obras o autores que circulaban en su tiempo, y nos dan la medida de cual sería la visión del mundo en la época. Así, aparecen las Cartas de Pablo —directamente o a través de las críticas de corrien-

tes como los elcasaítas (Bermejo 2008:45)—, las primeras versiones de los evangelios —puede que el conjunto que reunió Taciano en su *Diatessaron*—, el texto conocido como *Hechos de Tomás* —en el que se incluye el célebre *Himno de la Perla*— así como los escritos del citado Marción o el pensador sirio Bardesanes (154-222). Todo ese universo textual es el *entorno sectario* (Wansbrough 1978) de un tempranísimo *proto-islam*.

Al parecer, la más antigua recopilación sistemática de un cierto canon escriturario cristiano basado en los evangelios sería el llamado *Diatessaron* reunido por Taciano el Sirio antes del 180 en probable reacción contra las *Antítesis* dualistas de Marción. *Armonía evangélica*, suele llamarse a esa célebre recopilación de Taciano. Esa homogeneización —en probable redacción original ya en siríaco— de los cuatro evangelios canónicos —más algún que otro añadido hoy considerado apócrifo— circuló con gran profusión por el Próximo Oriente hasta al menos los años 400 en que se compiló la *Peshitta*, o Biblia en siríaco, en la que se incluían por separado los cuatro evangelios hoy canónicos. Al compilar su *Diatessaron* en siríaco, quizá tenía Taciano delante una *armonía* previa, probablemente en griego, al menos de los tres evangelios sinópticos —Mateos, Lucas y Marcos—. Sin embargo su arranque es el del evangelio de San Juan, con la obsesiva veneración por el *logos* —la palabra eterna de Dios— que acabará generando la trama teológica islámica. El hecho de que se presente como síntesis de evangelios —o *armonía*, decíamos— para un determinado entorno cultural es una razón de peso para probar que su labor originaria se realizase en siríaco: no tendría demasiado sentido una segunda versión armonizadora en griego, si ya existía una.

Taciano tendría también delante una versión siríaca del Antiguo Testamento, después incluida en la citada *Peshitta*, demostrable por la coincidencia de textos conservados. Esta armonía textual; este *Diatessaron* de Taciano sería comentado por Efrén el Sirio (306-373) —el gran arquitecto de la Iglesia Siria—, y hay evidencias de su carácter canónico generalizado hasta casi alrededor de los años 450 (Vööbus 1954:93), cuando se impondría abiertamente la versión siríaca de la Biblia —*Peshitta*—. Al decir de sus detractores, Taciano habría sido primero un *campeón apologeta* —ahí queda su tratado *Contra los griegos*—, pero habría derivado en discípulo de Marción y fundador del encratismo como abstemia de vino y sexo en coexistencia con Valentín y sus tesis sobre la creación del mundo. Los cristianismos gnósticos gene-

raban, así, redes de inter-actuación de complejísima discriminación posterior a menos que se alzase una ortodoxia dominante que los condenase a todos por igual. O una corriente simplificadora que pudiese abarcarlos sincréticamente a todos.

12

A ese *arquitecto de la Iglesia siria*, Efrén el Sirio, le debió costar la misma vida distinguir las corrientes que tildaba de heréticas, en claro signo lógico de unos tiempos de mescolanza. No sólo podían confundirse sus cuerpos doctrinales; es que prácticamente todos manejaban los mismo *Hechos* apócrifos y era el mismo *Diatessaron* de Taciano cuanto les servía de lectura evangélica. Y por cierto que todos se sentían igualmente cristianos, como resulta evidente en su genérico rechazo a lo percibido como exclusivamente judío o pagano —o, al menos, lo etiquetado como tal—. Marción por su parte había tratado de marcar muy bien esas fronteras generales, con el rechazo a los textos veterotestamentarios en la configuración de un canon cristiano, pero el pragmatismo puede más por lo general. Desde luego, pudo con él al imponerse con el tiempo, en su mundo cultural religioso —siríaco— la *Peshitta* que incluye el Antiguo Testamento, cuya compilación aún es objeto de polémica al no poderse excluir manos judías en su factura. Pero de nuevo: ¿cómo distinguir a un judío de un judeocristiano, si todo viene de lo mismo y nada quedará perfectamente discriminado hasta la Edad Media?

Porque sería realmente difícil desde el hoy definir con exactitud qué era un judío en aquellos tiempos. Weitzman lo salva afirmando esa *mano judía en la Peshitta* pudo deberse a *alguna corriente no rabínica del judaísmo* (Weitzman 1992:168), lo que quiera que pueda significar o servir de aclaración, más allá de evidenciarse una particular *heterodoxización* del judaísmo no rabínico. El otro, el mundo tildado de ortodoxo rabínico, florecía por aquellos años en arameo —prácticamente siríaco, *mutatis mutandis*— muy principalmente en la ciudad de Nísibe. En cualquier caso, parece resultar evidente que la configuración de la *Peshitta* en siríaco adaptando gran parte de la tradición judaica servía a las comunidades cristianas para marcar una doble diferencia: frente al judaísmo y frente a corrientes que rechazaban a éste, en concreto marcionistas y tendencias cercanas.

En ese ambiente de fusión, confusión anatematización y rechazo, el

propio Bardesanes de Edesa (154-222) es ejemplo vivo de eclecticismo al tratar de fusionar el cristianismo con las corrientes esotéricas y ocultistas sirias que conocía bien. Se dice que se adhirió a la corriente gnóstica de Valentín, aunque combatió por escrito a éste célebre gnóstico así como a Marción, en ese particular *todos contra todos* que caracterizaría el arranque de una férrea ortodoxia cristiana dominante. Efrén el Sirio critica las creencias gnósticas de Bardesanes en la emanación divina del mundo, pero éste es célebre sobre todo porque se le atribuye una plomiza consideración del Destino sobre el devenir del ser humano y la Historia, el mismo concepto universal que el islam reconocerá como *tawakkul*. Al menos, esa consideración de destino encadenante —sobre el que, con todo, puede florecer un *libre albedrío*— es cuanto su discípulo Felipe afirma haber recogido del maestro en el *Libro de las leyes de los países* (Drijvers 2007). Este libro, armado sobre la trama de un diálogo entre Bardesanes y un oponente —Awida, un discípulo—, recibe también el nombre de *Diálogo sobre el Destino* debido al monotema que lo anima.

Bardesanes parece protagonizar un hecho curioso: se presenta como el principal motivador del primer Estado cristiano en 202, cuando su amigo de juventud el rey Abgar IX ascendió al trono de Osroene habiéndose convertido previamente al cristianismo. Bardesanes parece también haber tenido contacto con brahimes de la India en una delegación de *sramanas* —proto-jainistas, proto-budistas— que llegó a Edesa —la *Atenas de Oriente*— antes de presentarse ante el emperador romano Eliogábalo. Algunos himnos de Bardesanes serían incluidos en los *Hechos de Tomás*; en la práctica, un escrito paradigmático del cristianismo siríaco después convertido en apócrifo y de ámbito maniqueo al no ser incluido en el Canon escriturario cristiano ortodoxo. De hecho, el capítulo 91 de esos *Hechos de Tomás* contiene pasajes completos de este *Libro de las leyes de los países* atribuido a Bardesanes (Drijvers 1996:171). Al parecer, su poesía fue muy popular en Edesa y sólo cuando Efrén el Sirio compuso poemas en los mismos metros se consiguió que la gente dejase de cantar los de Bardesanes para sustituirlos por los de aquel. Efrén fue un gran crítico del bardesianismo persistente en Edesa, considerado herejía gnóstica dualista que tendría gran repercusión en el maniqueísmo. Fuentes árabes más allá de los 1100 aún citan a *los seguidores de Disain* —Bar-Disain: Bardesanes, *hijo del río* en siríaco— en términos genéricos como si fuesen maniqueos.

13

Otra influyente corriente gnóstica de los tiempos, el temprano valentinismo, tiene también interesantes matices proto-islámicos. Bautista en su praxis sacramental, el valentinismo —por el egipcio Valentín (100-180)—, incorporaría el concepto de *Tálamo nupcial* para simbolizar la redención de las almas. Este tálamo paradigmático simboliza el cosmos ideal, la completud denominada *Pleroma,* y se ubica simbólicamente en el *Sancta Sanctorum* en la explanada del Templo de Jerusalén, si bien permanecerá oculto hasta el último de los días. Los ojos del cristianismo gnóstico, por tanto, se dirigían a la célebre explanada, y no dejarán de hacerlo hasta la polisémica reconstrucción de la que nos hablará Sofronio, obispo de Jerusalén allá por los 630 (Flusin 1992:25), en probable celebración de un inminente fin del mundo, en la aceleración mesiánica que tendría lugar por aquellos años, causa —y no efecto— del islam tal y como se reconocería mucho después. Cristo sería la puerta de entrada, el Sumo Sacerdote que descorrería las cortinas del Sancta Sanctorum en un Templo expedito cuya prohibición de entrada —reconstrucción— se conjuraba así. Esta representación de acceso libre al *Tálamo nupcial* umbilical del mundo aparece en uno de los textos tenidos por valentinianos: el *Evangelio de Felipe.*

El responsable primero de esta corriente valentinista, el egipcio Valentín, formado en Alejandría, fue un miembro muy respetado de la comunidad escolástica cristiana de Roma en los alrededores del año 150, y se le supone autor del *Evangelio de la Verdad*, uno de los textos hallados en Nag Hammadi. El complicado universo soteriológico de Valentín es uno de los puntales del gnosticismo, influyendo enormemente en el maniqueísmo con gran parte de la narrativa escatológica, con el mundo bipolar de luz y tinieblas, la presencia de los eones como superestructura celestial, y los syzigos en tanto que etéreos acompañantes *gemelos* del ser humano, así como la obsesión por que la salvación no es una cuestión de fe, sino de conocimiento —*gnosis*—. El valentinismo construyó un complejo sistema de salvación mesiánica en el que incorporó tempranamente —ya anunciámos— al ínclito *parakletós*, el recurrente salvador que atravesará todas las ramas del gnosticismo hasta dotar de razonamiento profetológico a la misma designación coránica de Mahoma.

El mundo valentiniano es tan complejo protológicamente como el maniqueísmo al que inspira: en tanto que *hijos de Sofía* —sabiduría— en

una incierta caída terrenal, los seres humanos tienen la misión de purificarse, en enésima obsesión retornable del gnosticismo. El más destacado hijo de Sofía sería el Cristo, aunque en alguna versión aparezcan como hermanos Sofía y Cristo, especialmente en la recurrente tendencia *filadélfica* alejandrina. Cristo sería paradigma de *hombre primordial* sumergido en la materia y capacitado para resurgir. Recordemos de paso que junto con el concepto de *hombre primordial*, el maniqueísmo hará suyas expresiones del imaginario indo-iranio mandeo helenizado como el *Espíritu viviente* o *alma viviente* (Bermejo 2008:128), conceptos por otra parte universales que se deslizan por todo tipo de literatura en un larguísimo viaje desde el *Poimandres* hasta el primer antropocentrismo europeo, la novela del andalusí Ibn Tufayl *El filósofo autodidacta*.

Pues bien, este Cristo sólo ocasionalmente tiene una coincidencia completa con la figura salvífica del Jesús histórico, en probable concesión a un público ya con los oídos predispuestos para un mesianismo cristiano —lo veíamos con el maniqueísmo—. El valentinismo ofrece una idea de esa salvación cuyo carácter solidario constituiría una enésima traza en el maniqueísmo: mediante la suma de los esfuerzos individuales de conocimiento purificador —contra la una vez más denostada materia; ¡qué poco ha gustado siempre lo tangible!—, se suman y multiplican los desprendimientos materiales hasta alcanzar una suerte de salvación cósmica. En cualquier caso, resulta evidente que el enorme aparato gnóstico general, y valentiniano en concreto, se presenta como una compleja interpretación del mundo y el sentido del ser humano sólo para iniciados. Probablemente más aún: sólo para avanzados.

14

Calificábamos tiempo atrás a toda esta riquísima corriente polícroma de los cristianismos en siríaco como una genuina *tercera tradición cultural*, alternativa y en paralelo a los cristianismos latinos y los griegos. Incluso apuntábamos una cuarta en copto. Pues bien; todo ese mundo en ebullición sociológica y soteriológica se presenta a las alturas de los años 300-400 como un *mosaico religioso* (Drijvers 1996:173) caracterizado por un permanente y encendido debate entre corrientes al que el pueblo llano permanecería completamente ajeno, más allá de popularizadas praxis como el citado encratismo, tan común en todas esas corrientes menos entre los bardesianistas. Es decir, el pueblo valoraría el *castigo del cuerpo*

exteriorizado por los hombres santos a los que admiraba, sin saber muy bien qué cosa podría ser una ortodoxia. Ya vendrían los Concilios, en particular desde Nicea en 325 hasta Calcedonia en 451, para *ayudar* a comprender los límites de una ortodoxia claramente identificada mediante la útil simbiosis romana de pecado y delito.

A medida que se abría paso esa ortodoxia nicena y calcedoniana —años 300 y 400 en consolidación posterior— contra la que emergerá una enorme periferia cristalizada después en la síntesis islámica, resulta evidente que su recorrido *romano* hasta convertirse en tendencia triunfante no es el de una verdad prístina atenazada por múltiples heterodoxias, sino más bien una genuina *carrera de resistencia* entre variadas polidoxias: tendencias igualmente legítimas, paralelas, sólo después graduadas —continuidad retroactiva— en un espectro cualificador que no las equiparará sino que las convertirá en ortodoxia frente a heterodoxias. Las ciudades del Oriente helénico-siríaco irán comprendiendo esa graduación a base de *frotamiento duro*; aquellos *pilares de la sabiduría* seguirían aún un tiempo funcionando como academias de polidoxia en una no tan tardía Antigüedad que ya incorporaba a todas luces lo teológico en el ámbito de lo filosófico en tanto popularmente cuajaba una característica ya proto-medieval: Dios considerado *como fuerza motriz de la Historia* (Tolan 2007:15).

En uno de esos *pilares de la sabiduría*, en la siríaca Edesa, destacaría por aquellos años la labor filosófica de Teodoro de Mopsuestia (350-428), especialmente sus tratados aristotélicos (Teixidor 1992:115). Este Teodoro sería el principal exponente en la ciudad de la escuela exegética de la muy helénica Antioquía, destacando por su obsesiva lucha contra el pre-adopcionismo popularizado en la ciudad por obra anterior de Pablo de Samosata (200-275), quien ya fue combatido en su tiempo pero al parecer mantenido en el obispado de Antioquía por el favor de la reina Septimia Bazsabai Zainab —la célebre Zenobia de Palmira—. Esta reina gozó de una cierta independencia en el corredor entre Bizancio y Persia al menos hasta que el emperador romano Aureliano la depuso en el año 272.

En realidad, tanto la aparición de esta reina Zainab/Zenobia como la sobredimensión de la presencia de Pablo de Samosata han sido contestadas con cierta contundencia, si bien no está de más destacar que el recuerdo —siquiera mítico— de corrientes alternativas a un cierto cristianismo ortodoxo en alza no es más ni menos que la *prueba de vida* de esa cierta *polidoxia* en el sentido de múltiples opciones buscando

su consolidación ortodoxa hasta que sólo una triunfe con el tiempo, y escriba la historia de las demás. Por otra parte, tanto Pablo de Samosata como Teodoro de Mopsuestia fueron en algún momento tildados de *judaizantes* (Drijvers 1985:101), en también prueba evidente de que la ortodoxia no es un fiel absoluto, sino que fluctúa con los tiempos o las tendencias. En este sentido, el caso de la indeleble presencia del maniqueísmo en Edesa es significativo: Mani parece haber sido partícipe en la cristianización de la zona de Edesa.

15

Siguiendo el ejemplo de Pablo con sus célebres *Epístolas*, el profeta de Babilonia, Mani, parece haber dirigido algunas cartas a los de Edesa —cartas conservadas en el *Corpus* de Colonia (Drijvers 1996:165)—, generándose con el tiempo un cierto debate resuelto después con la *retroalimentación dogmática* del obispo Qunê, sobre cuya figura se construye una cierta *vuelta al redil* ortodoxo. En la práctica, una opción victoriosa que construye su legitimidad. La polidoxia de Oriente Próximo y Medio, aún no consciente de que *cristianismo* acabaría siendo una *marca registrada* o *denominación de origen* construido *a posteriori*, preparaba el camino para esa citada periferia sobre la que florecerá el islam.

Con el tiempo, el siríaco sería sustituido por el árabe en esas amplias periferias de Roma. Especialistas como Cheikho, Baumstark, Peters y Shahid insinúan unas versiones árabes de los evangelios —o al menos fragmentos de ellos— anteriores a las fechas convencionales de inicios para el islam, de donde se deduciría una lógica posible influencia teológica árabe cristiana sobre la islámica. Otros como Graf, Blau, Vöös y Grifith apuntarían a fechas ya islámicas para la aparición de evangelios en árabe, probablemente los años 800 (Kashouh 2011:34). En la polémica que traslada Kashouh, los expertos parecen estar de acuerdo en la existencia de un cristianismo árabe previo al islam; en lo que no parece haber acuerdo es en la lengua del mismo: dado que lo árabe sería aquí sinónimo de *modo de vida nómada*. Por las posibles evidencias filológicas —credibilidad en la evolución de una lengua árabe apta para tales textos o al menos celebraciones rituales cristianas— una fecha convencional intermedia podría ser el tiempo del califa Abdel Malik, con sus célebres reformas arabizadoras. En contra de esto, Blau —por ejemplo— resuelve que no habría evangelios en árabe hasta finales de los 900, basándose en el análisis textual de los documentos conservados.

El problema de base es complejo, e incluye diversas ramificaciones: difícilmente se encontrará una afirmación contundente al respecto debido a la escasez de materiales fiables, las sensibilidades teológico-dogmáticas en juego, y la obsesiva búsqueda de verdades categóricas: si se acepta, por ejemplo, que hubo traducciones al árabe de los evangelios antes de la recensión escrita del Corán, se está afectando a la matriz dogmática de una lengua árabe original y originaria del texto islámico por excelencia. Si, eludiendo esa cuestión, se acepta que pudo haber liturgia siríaca entre los cristianos con incorporaciones de terminología estrictamente árabe, parece apuntarse a una preexistencia de textos completos en árabe ya perdidos. ¿No es más lógico y directo plantear sistemas mixtos, tanto desde el punto de vista lingüístico como el religioso, en los que se manejase una cierta literatura siríaca polidoxa, de diversas tendencias aún no definibles claramente como estrictamente cristianas, judías, maniqueas o proto-musulmanas, simplemente porque tales categorías actuales no se corresponderían con cuanto podía ser el etéreo y multiforme mundo monoteísta próximo-oriental?

Hay otra interesante *prueba de vida* de esta periferia polidoxa: la situación que traemos a colación no era excluyente de un Próximo Oriente proclive a determinadas efervescencias socio-teológicas, sino que el Mediterráneo entero se hacía eco inevitable por aquel inveterado carácter de *caja de resonancia* de ese litoral. Hasta al menos los años de imposición conciliar —325-451, veíamos: de Nicea a Calcedonia— se alternaba la expansión de todas esas tendencias religiosas con un aún representativo paganismo del que indudablemente beberán todas esas corrientes en natural inter-actuación. Esa aludida *prueba de vida* es el texto en el que Franz Cumont se basa para demostrar el establecimiento de colonias sirias en la Bética, no solamente representando a ese universo abrahámico polidoxo, sino un interesante paganismo de nuevo proto-islámico: en una inscripción griega cordobesa en torno al año 200 se alude a la diosa Atenea asimilada con la denominación Allat. La expansión de unos ciertos panteones alternativos considerados como exclusivamente hiyazíes —por la región de la península Arábica en la que se sitúan Meca y Medina— alcanzaba al extremo más occidental del Mediterráneo (Cumont 1924:44). ¿Realmente la historia de la forja del islam debe seguir fundamentándose en causas, o podemos hablar ya abiertamente de consecuencias; en centros, o en periferias que con el tiempo remitirán a un centro?

24. EL SUEÑO DE JERÓNIMO

1

El dálmata Jerónimo (347-420), traductor de la Biblia al latín, entendía bien los requerimientos de popularidad antes aludidos cuando criticábamos las carencias de la misma en la enorme arquitectura soteriológica maniquea. Atrapado entre su enorme cultura y su percepción de la religión como simple llamada personal alejada de lo intelectual, Jerónimo refiere haber recibido un sueño. En el sueño Jesús —ya *Cristo*, en la dogmática cristiana— se le representa preguntándole acerca de su condición. Jerónimo responde: *soy cristiano*, definiendo la última *línea de defensa* de su identidad. Pero el Cristo aparecido en sueños le dice: *Ciceronianus es, non Christianus —eres ciceroniano, no cristiano—*. Su bagaje intelectual, simbolizado mediante el deleite por leer a Cicerón, pesaba demasiado al cristiano. Su cultura lo alejaba de la *fe del carbonero*, que se situaba de este modo por encima de la filosofía, del bagaje intelectual. Jerónimo simboliza en esa anécdota el comprensible hartazgo ante el enorme aparato de toda la apologética cristiana que, bajo la forma de tremendas *discusiones bizantinas*, alejaban al pueblo de la fe directa en largos decenios desde la constitución del sistema religioso cristiano. Tales *discusiones bizantinas*, en la práctica largas *fiebres de crecimiento* de una ortodoxia, se asocian simbólicamente con las causas del Concilio de Nicea celebrado en 325 y el credo allí aprobado alargándose mucho más, con gran intensidad al menos hasta el Concilio de Calcedonia de 451.

El *espíritu de Nicea* representa el arranque del *constantinismo* —simbiosis entre religión y estado— por el nombre del emperador romano Constantino que había concedido al cristianismo el rango de reli-

gión oficial del imperio —paradigmático Edicto de Milán en 313— así como trasladó la capitalidad al Oriente, a la ciudad nombrada en su honor: Constantinopla. Por añadidura, la asimilación de pecado y delito patentada por tantas anatematizaciones desde el poder *constantinizado*, imposibilitaba la directa conversión del alma. Ilustrado por el sueño relatado, Jerónimo percibe la necesidad de la simpleza, la interiorización, la apertura del alma a Dios mediante el recogimiento y la lectura. Un procedimiento al alcance del vulgo. No en balde, su traducción de la Biblia al latín será conocida como la *Vulgata*, esencial popularización de la palabra de Dios —*palabra descendida* del cielo; Dios *alfabetizado*— en unas coordenadas en las que, andando el tiempo, acabará destacando una futura gran popularización de otro isstema abrahámico en curso; la gran sintetización de la cultura mítico-religiosa próximo-oriental incluida en el Corán.

La de Jerónimo es probablemente la más clara postura anti-institucional; un rechazo al oficialismo romano emparentado éste con la especulación intelectual pagana. Jerónimo es el adalid de la santificación ascética, y también el azote de monjes escapistas que aprovechen la vida monástica sólo para vivir fuera de la ley, como veremos más adelante. Los *hombres santos* (Brown 1972:95) se alejan de la Roma *babilonizada*, popularizándose un determinado cristianismo alternativo de monacato en Siria y Egipto. El desierto, como *yunque de Dios* en el que se forjan sus elegidos (González Ferrín 2002:21). El monacato es una insumisión social; un rechazo que se condensa muy especialmente en la oposición a aquella simbiosis que desde entonces se institucionalizó entre el cristianismo y el estado romano.

El cambio cualitativo del cristianismo se había producido con la transformación del espíritu evangélico en una teología cristiana acorde con el Imperio. Hecho que por otra parte ya había vaticinado Orígenes que se produciría y que venía consolidándose desde que el emperador Constantino (270-337) trasladó todas las prerrogativas romanas de la religión pagana al cristianismo. *Hazme obispo de Roma, e inmediatamente me hago cristiano*, se cuenta que dijo el pagano Vettio Agorio Pretextato a Dámaso. Los numerosos privilegios de Constantino a los cristianos en virtud del citado Edicto de Milán convertían en suculenta esa conversión *desde arriba*.

2

Desde abajo, las cosas iban en otra dirección. En concreto hacia un cierto ascetismo insumiso, incluso hasta la abierta revolución social. Este ascetismo, al igual que el propio monaquismo, no fueron creación del cristianismo sino que éste lo versionó. Ascetas fueron, en gran medida, los neoplatónicos alejandrinos y —con matices— los pertenecientes a la larguísima tradición de estoicismo griego y romano. En concreto el padre del neoplatonismo tardío, el asuaní Plotino (m. 270), así como su discípulo Porfirio (m. 303), azote de cristianos, llevaron una vida calificable de ascética. Ascetas eran también esos *hippies* del desierto contagiados de espiritualidad india a través de aquella permanentemente conectada Antigüedad.

El asceta rompía con el intelectual —como en el sueño de Jerónimo— en tanto éste se *socializaba*, se hacía artesano de élite, prestidigitador de la palabra pensada. Ciertamente se produjo, como veíamos, un deseo de continuismo y adaptación del legado grecolatino previo por parte de aquellos *teólogos áureos*. Queda patente en la obra de los primeros apologetas alejandrinos y muy especialmente desde Clemente, alcanzando desde Justino y Panteno, y llegando hasta Orígenes, Basilio y más allá. Pero, a partir de los 300 se empezó a producir el frontal rechazo de un cierto cristianismo popular ante lo institucional representado por Roma. No era difícil utilizar el viejo discurso que implicaba el pasado de Roma; la Roma pagana, centro de perdición.

Es probable que la *reforma de costumbres* que implicó en segunda instancia la obra intelectualizadora del cristianismo —Clemente de Alejandría— ya encerrase un cierto rechazo a Roma por aquello de valorar mucho más el legado helénico que el día a día romano. En cualquier caso, y a partir de esos 300 Roma se *babiloniza* —en el sentido simbólico mítico de *Babilonia frente a Jerusalén*, perdición frente a virtud— en las páginas de los apologetas monásticos: Ambrosio y Prudencio abominan de la vieja capital pagana, oponiéndola a la naciente Roma cristiana. Y en la simbología de Jerónimo, habrá una Jerusalén celeste de perfección frente a la terrestre de perdición, como en Agustín se opondrá la ciudad terrestre a la *civitas dei*; la ciudad de Dios.

Jerónimo, ya veíamos, estaba obsesionado y finalmente juramentado contra el exceso retórico de la apologética cristiana. Con el modo en que la retórica convirtió a la religión en un peligroso juego de pres-

tidigitación logística. Cicerón —aquel referente del sueño—, en tanto que *padre de la Retórica*, enseñaba a anteponer la trama al tapiz. Los andamios al edificio. Recuerda a aquella idea de Rousseau acerca de que la reflexión es ajena al ser y a la cosa. Tiene sus propios fueros, se convierte en un algo paralelo. Se reflexiona sobre la cosa y la reflexión en sí pasa a configurarse como cosa distinguible, incluso alternativa.

3

Si Clemente de Alejandría había dado un paso importante en la que denominabamos *democratización culta* del legado intelectual helénico, con Jerónimo y el monaquismo que comenzaba a extenderse se patentó una más radical popularización del cristianismo, asociado éste ya a unas prácticas ascéticas que se alejarán en el futuro del legado pagano pero también de la institucionalización de la Iglesia. Ya se cortaba el puente con los modos y contenidos de la literatura pagana y ya se pensaba a sí mismo el cristianismo revolución, creación *ex-novo*, radical distinción histórica. Cuanto en una segunda fase de popularización acabará llamándose islam, se comenzaba así a abrir paso en un sentir religioso de mínimos ascéticos anti-sistema. De explicación pretendidamente auto-inmune, en genésica creación e innovación radical.

Los personajes intermedios explican en sí mismos esos procesos de transición que justifican nuestra obsesión continuista: el cristiano Paciano por ejemplo conocía de memoria la obra de Virgilio, al tiempo que las Sagradas Escrituras. Esa aculturación pagana compatible con el cristianismo se irá diluyendo frente a otra tendencia más radical: por su parte, el que había sido fundador del monaquismo oriental, Antonio (251-356), se oponía a ir a clase para no ser contaminado por el paganismo de sus compañeros. Y a través de las obras de Teodoreto de Ciro y Porfirio de Gaza contemplamos el modo en que los monjes del desierto *autoctonizan* el cristianismo, lo *des-urbanizan* y lo viven en sus lenguas vernáculas, principalmente el siríaco pero también el copto en Egipto. Esos textos *autóctonos* acabarían forjando una *tercera tradición cultural* en el sentido de ofrecer una alternativa cercana a los pueblos frente a los registros cultos en latín o griego (Drijvers 1996:159). No se trata, por lo mismo, de elecciones idiomáticas sin trascendencia, sino de la apertura de sistemas filosóficos y religiosos autóctonos.

Porque resulta evidente que tal obligada elección lingüística les

alejó de la aculturación grecolatina, los sumió en el patente creacionismo interpretativo de todo lo cristiano y los alejó de mescolanzas directas. Aunque las indirectas ya venían implícitas en las fuentes culturales de la religión que profesaban; fuentes que ahora se ningunea-ban. Andando el tiempo, este autoctonismo monacal desértico, este asomarse al reducido mundo de la fe a través del siríaco o el copto, por ejemplo, sólo se abrirá al mundo merced a las traducciones que el siríaco ofrezca del legado helénico, en las albacoras ya del islam.

Sólo en este contexto será comprensible una posibilidad, o quizá mejor una viabilidad: la forja de una nueva *lingua franca* —siríaco— que emane de circunstancias parecidas a las que después rodeen al caso del árabe. Incluso la eclosión del islam como sistema religioso nuevo auto-convencido de su creacionismo, obsesionado con sus orígenes genésicos rupturistas nacerá de situaciones semejantes. Los modos serán similares: el hanif coránico es el monje del desierto, al igual que el proto-intelectual memorizador de textos —que patentará el establecimiento posterior del texto coránico— es hijo directo de aquel Paciano que sabía de memoria a Cicerón o aquellos rabinos orientales de Siro y Pumbedita, desconectados de centralismos ortodoxos que se dedicaban a repetir textos bíblicos y tradiciones por el mero hecho de mantener contenidos, sin siquiera estar seguros de comprenderlos. La sorpresa de una nueva lengua de expresión no puede negar modos similares de intelección, como tampoco apunta a pueblos o razas diferentes: la misma gente, en el mismo sitio, haciendo lo mismo… ¿realmente se puede separar la codificación respectiva de los tres sistemas abrahámicos antes de la Edad Media (Boyarin 2001:243)? Después de Paciano queda constancia de ascetas como Ammonio o Dídimo, cuya única dedicación diaria era la memorización de las Sagradas Escrituras. De nuevo:resulta evidente que tiempos cercanos, en la misma geografía, provocan contagios más explicativos que las hipótesis creacionistas al uso en la historia de las religiones.

4

Algo se estaba moviendo en la sociedad del imperio romano oriental. La dicotomía de ciudad frente a desierto no provenía únicamente de dos modos de vida divergentes en su origen —la sempiterna diferenciación oriental de nomadismo frente a sedentarización—, sino que el cruce entre ambos mundos acabaría generando modos de vida e

incluso religiones bien diferenciadas. A esta dicotomía inicial —de nuevo, ciudad frente a desierto— se debe sumar la no menor divisoria social de clases entre los *possessores* dedicados a sus juegos, baños y vida pública y los *humiliores*, la clase baja trabajadora. Si desde Alejandría pudo evidenciarse el modo en que el cristianismo prendía entre clases medias y altas bien amuebladas intelectualmente, no es menos cierto que el principal caldo de cultivo de nuevos modos de vida asociados a religiones seguía siendo el pueblo llano, aquellos *humiliores* entre los que se acogía con profundo predicamento la exhortación de Pablo: *quien no trabaja, que no coma*.

Se producía así una dispersión social de gran interés y esencial contemplación. No sólo para la expansión del cristianismo, sino para la justificación de corrientes diversas, heterodoxias, herejías e incluso —en el caso del islam— futuras religiones diferentes. Por resumirlo brevemente: en primer lugar, si el trabajo santifica y el ocio condena, el rico cristiano convencido va a producir una verdadera revolución social. Blázquez ha dedicado numerosas e inmejorables páginas al proceso de Melania la Joven, acaudaladísima cristiana que dedicó su vida a financiar monasterios por todo el Mediterráneo, ante el permanente acoso administrativo de una Roma que no estaba dispuesta a perder tan fácilmente prerrogativas de clase e incluso patrimonio.

En segundo lugar, a esos monasterios fundados por fondos píos acudirán no sólo aquellos cristianos buscadores de virtud ascética, sino también masas de indigentes y *gorrones sociales* que no hallarán modo mejor de mostrar su particular insumisión social al orden romano. Se estaban creando comunidades en el desierto, algunas de las cuales alcanzarían los miles de individuos, con lo que —decíamos— el desierto ya no es sólo la autopista de milagrosas caballerías árabes —nómadas en general—, sino un segundo foro social a la espera de su momento en la historia.

La biografía de esta Melania la Joven (383-439) (Clarck 1989) es en la obra de Blázquez (1998:277) lo que suele llamarse un *case study*, paradigmático para conocer una época en movimiento. Se la conoce como *la Joven* para distinguirla de su abuela —*la Vieja*—; otra Melania que vivió un cuarto de siglo en Jerusalén dedicada a la vida monacal, siendo una de las primeras discípulas en el cenáculo de Jerónimo. Tal biografía de la joven fue escrita por su sirviente Geroncio, que culminaría su propia vida como diácono del monasterio que Melania fundase en el Monte de los Olivos de Jerusalén.

5

Esta biografía es el retrato de una época. Habla por sí misma de lo fértilmente críticos que fueron los procesos de decantación de religiones y modos de vida, pero también de la *caja de resonancia* que era el Mediterráneo sur, indudable razón de ser en futuros cambios cualitativos. Y léase aquí la futura expansión del islam, por ejemplo; al fin explicable sin el concurso de aquellas caballerías milagrosas y siglos oscuros a beneficio de cronistas inducidos. Melania reunía dos fortunas familiares, la propia y la recibida por la muerte de su marido Piniano. Precisamente si conocemos al detalle las peripecias de tan excepcional mujer es por el proceso judicial que se siguió tras la muerte de Piniano, el deseo de Melania de recorrer los caminos financiando monasterios, la oposición denunciante de su cuñado Severo —hermano de Piniano— argumentando que tal dilapidación de bienes redundaba en perjuicio de un genérico patrimonio colectivo de patricios y *possessores*, así como por el detalle importantísimo de contar Melania con el apoyo insustituible de sus buenas relaciones con la emperatriz, que veía en ella *modelo de virtud cristiana*.

Así se recoge que aquella Melania de ascendencia hispana poseía *fincas en todas las regiones del Imperio Romano*, al decir de su biógrafo. Fincas que iba vendiendo para fundar monasterios. Tal era la facilidad de provisión de fondos de Melania, que en su intercambio de cartas con Agustín de Hipona éste le aconseja —al igual que otros obispos como Alipio de Tebaste y Aurelio de Cartago— que no ofreciese dinero directamente a los monasterios, dado que desaparecían con la misma facilidad que pequeñas cantidades. Sumas éstas que sí podía racionar a modo de rentas fijas, así más duraderas.

En la misma línea que el buscado cenobitismo de clase alta de Melania la Joven, otros nobles romanos promovieron sustanciales cambios sociales que a la postre generaron dos modos de vida: el suyo propio de abandono frente a las asentadas normas sociales paganas romanas, y el del monacato masivo en parte propiciado por las facilidades económicas que estos nobles comprometidos ofrecieron a mil y un monasterios a las afueras de las ciudades y en el desierto. Aquí cabe citar al propio Juan Crisóstomo o Basilio y su hermana Macrina —*Macarena*—, con sus numerosas fincas en la Capadocia. También Paula, noble romana descendiente de los Escipiones, llevó una vida similar culminada al retirarse con su hija Eustoquia junto al propio

Jerónimo en Belén para llevar una vida ascética. El mismo Jerónimo le dedicaría una elegía a Paula tras su muerte.

El caso de Jerónimo no es muy dispar: había llevado una vida ascética en Roma destacando por el grupo de nobles entre los que ejerció el proselitismo, para acabar retirándose en Belén (Kelly 1975). Esta nobleza, promotora de cambio social, será especialmente significativa en Hispania. En la zona Bética por ejemplo, según las actas del Concilio de Elvira —comienzos de los 300— queda claro que los cristianos son en su mayoría pertenecientes a las clases pudientes: las modas religiosas de Oriente serían lo más *in*. Pero en el resto de las provincias hispanas, e incluso en diversos puntos de la misma Bética, tales cristianos vivían aún rodeados de un fuerte paganismo latifundista. Los cánones de ese Concilio, que se ocupan de campos, rentas y demás, no tendrían sentido si el cristianismo hispano hubiese sido en su mayoría la religión de las clases bajas. De nuevo: esto sumado a tantos otros elementos de juicio con que contamos de aquellos largos siglos, explica con mayor claridad —por ejemplo— los cambios cualitativos hispanos, que los historiadores insisten en cercenar acogiéndose a cambios revolucionarios o raptos de personalidad colectiva (711) discriminando genética, evangelización y armas para tres sistemas religiosos que iban de la mano y bajo la forma irreconocible de numerosas polidoxias.

6

En definitiva, el monacato *significó un rechazo de la escala de valores culturales de la sociedad del Bajo Imperio y del género de vida de la Iglesia oficial* (Blázquez 1998:263). Era una insurrección y una insubordinación; insurrección en tanto que modo de *no ser romano*, e insubordinación por el modo en que se plantaba ante una Iglesia oficial plena ya de corruptelas, simonías y luchas de poder enmascaradas como purgas anti-heréticas. La *huida al desierto* sería tónica general en época —¿y cuándo no?—; tiempo de persecuciones y ortodoxias impuestas. La grieta entre el cristianismo cortesano y el periférico, desértico, estaba ya abierta. Juliano el Apóstata, calificado por Blázquez de *mortal enemigo de los cristianos*, —a efectos prácticos, defensor de su propia ortodoxia— afirma cáusticamente que *no hay fieras salvajes tan enemigas de la humanidad como la mayoría de los cristianos demuestran serlo, por el odio mortal que se tienen los unos a los otros* (Blázquez 1998:291): las polidoxias avanzaban frente a frente.

En las albacoras de lo alternativo desértico, pasa por ser Antonio (250-356) el fundador del monacato en el Mediterráneo oriental, concretamente en Egipto, seguido por otro gran asceta, Hilarión de Gaza, impulsor en Palestina. Contamos con numerosas fuentes sobre la vida monacal (Torallas 2002:164), y debemos recalcar de nuevo la ascendencia de modos de vida similares entre los neoplatónicos muy anteriores o la aludida *injerencia* de costumbres monásticas importadas de la India a través del siempre abierto cauce del Mar Rojo. Por lo que al Mediterráneo occidental se refiere, su versionador sería Martín de Tours (n. 317) en la Galia, así como el infamado mártir Prisciliano en Hispania, en tanto podría entenderse que el citado Jerónimo promovió en la propia Roma modos de vida cenobíticos, al tiempo que en la misma urbe lo versionaba Marcela para mujeres. Las fuentes que nos quedan para el estudio de tales figuras alternativas al constantinismo han sido objeto de gran dedicación, por lo que se conoce bastante bien el origen del monaquismo mediterráneo, por más que a través de biografías laudatorias: la *Vida de Antonio* de Atanasio, la *Vida de Martin de Tours* de Sulpicio Severo, la *Vida de Hilarión de Gaza* por Jerónimo, la *Vida de Melania* de Geroncio, o la *Historia Lausiaca*, obra de Paladio, gran historiador del monacato egipcio, proviniendo tal título de habérsela dedicado a Lauso.

En el caso concreto de Antonio, el fundador del monacato egipcio al que veíamos sin querer recibir formación intelectual por ser costumbre pagana precisamente para no contaminarse, su reconocimiento como *hombre santo* le llegó incluso desde las más altas instancias, dado que lo trataban como a un padre espiritual tanto el emperador Constantino como los hijos de éste, Constancio y Constante. Al igual que en el caso de Melania la Joven y tantos otros, es probable que el retrato social de Roma hubiera cambiado drásticamente desde aquellas críticas de Celso y compañía a la *lumpenización* cristiana del Imperio. Ahora era la aristocracia comprometida la que genera una cierta heterodoxia ascética cristiana.

Deben entenderse esas ramificaciones del ascetismo, cenobitismo y vida monacal como versiones de orientalización inaudibles históricamente. Resuta evidente que el sentido la expansión de los monoteísmos —surgidos en Oriente Medio— es hacia Occidente y en largos siglos de asentamiento, por lo que asumiremos una historia rancia si contemplamos todo rasgo de injerto cultural como innovación desenraizada de un tiempo concreto. Nos referimos ahora de nuevo, como

en diversos casos anteriores, al caso específico de la oleada de orientalización hispana —una más, entre tantas otras— que supuso el surgimiento de al-Andalus, erróneamente contemplado como portazo histórico y sólo distinguible con claridad a la luz de estas acumulaciones de orientalización (González Ferrín 2009). De este modo debe asumirse que el priscilianismo hispano es un ascetismo oriental, las reglas de Martín de Tours en la Galia se asemejan a las del ascetismo sirio, y así todos beben de Oriente y aculturan Occidente.

7

Esto resulta evidente en los estudios de Ramón Teja sobre el monacato (2008a y 2008b): por una parte son las capas altas de la sociedad las que están acudiendo a los *hombres santos* retirados al desierto y en este sentido el ejemplo de Hilarión de Gaza y sus milagros de curación son paradigmáticos. Pero no será el único, como puede comprobarse en la *Historia de los monjes de Siria*. Por otra parte, la propia existencia y difusión del monacato refleja con claridad la enorme tensión social —a los efectos de vida pública y privada— que estaba sufriendo Roma, que ya contemplaba el cristianismo como *religio lícita*.

Como anunciábamos antes, *echarse al desierto* no es sólo un modo de *no ser romano pagano* —Antonio—, sino que el propio concepto de *anachoresis* —monacato, modo aislacionista de vida propio del anacoreta— implica cierta insumisión social no sólo contemplable como virtuosa: durante siglos, ser anacoreta era un modo de huir de controles fiscales, obligaciones militares o mil y un avatares familiares para el conjunto de la población (Teja 1989:81).

El monacato, la suma de miríadas de *anachoresis*, debe considerarse como indicador de tensión social, preludio de futuras revoluciones cuando en los tiempos convulsos de la Guerra Fría entre Bizancio y Persia, contingentes de hombres se lancen desde el desconectado desierto a vivir del pillaje o a la defensa de ciudades concretas, una de tantas causas acumuladas de cuanto entendemos como Islam. También debe entenderse como efecto de lucha de clases con matices interesantes: recuérdense las alusiones a razones prácticas de muchos monjes, pero también a las razones filantrópicas de tantos nobles como efecto a su vez de una peculiar cristianización *desde arriba* del Imperio. Y la situación no cambiará durante siglos: por más que planteemos cuestionamientos cronológicos en su momento, cualquier observador impar-

cial deberá admitir que la situación social del proto-islam refleja mecanismos exactos a los aquí expuestos.

Abandonando por un momento los mil y un prejuicios creacionistas y alienantes de la mitología preislámica, resulta evidente que la figura coránica del *hanif* —según veíamos—, no es otra cosa que una traducción exacta del monacato, o al menos alguna de sus variantes. Del mismo modo la obsesión anti-pagana de la redacción islámica es evidentemente enmarcable en el mas amplio conjunto geográfico del Oriente Medio, romano y sasánida, y no simplemente en el último gran cajón de arena de la península Arábiga.

8

Porque el monacato refleja también la permanente lucha anti-pagana aún pendiente durante largos siglos, por más que en la misma redacción de las vidas de monjes se omita o modifique léxicamente: en las biografías de hombres santos que traslada Teodoreto de Ciro, en la de Porfirio de Gaza o su compatriota Hilario y tantos otros resulta evidente la constante alusión a resquicios de paganismo. Lo que ocurre es que esa modificación léxica despista bastante: toda vez que un monje se enzarza en disputas sociales con lugares —normalmente elevados— en los que se profesa el llamado *culto a los demonios*, en realidad se está hablando, qué duda cabe, de reminiscencias paganas con dioses que ya no se quieren nombrar y se engloban en el socorrido conjunto léxico de *demonios* (Peña 1985:56). En ese sentido discurría por ejemplo la obra de Justino —*Contra los griegos*—, en la asimilación de ambos conceptos; griegos y demonios serán lo mismo.

Por otra parte, en todas las vidas de monjes así como en las antologías de textos de la época, hay algo que destaca tras la obsesión por mortificaciones prácticamente inhumanas, la mayor parte incompatibles con la vida, de ahí su indudable exageración. Se trata del modo en que los grandes hombres santos siempre rechazaban los cargos eclesiásticos. Y si alguno de ellos ocupó sillas eclesiásticas —como, de hecho hicieron algunos en aparente contradicción vital— siempre se incluyen en sus biografías maniobras y triquiñuelas mediante las cuales *forzaban* los superiores a que los monjes asumieran sus responsabilidades terrenales. Sea verdad o mentira, la obsesión por consignarlo dice mucho acerca de lo mal visto que estaba el cargo eclesiástico entre el pueblo llano, el que en rezaba en la lengua del pueblo: siríaco.

Sobre la proliferación de tal modo de vida hablan numerosas fuentes, incidiéndose en que la mayor parte de los monjes tanto de Siria como de Egipto no conocían el griego, señal clara de su nula educación clásica y por lo mismo, alimento de literatura posterior en lenguas camito-semíticas populares elevadas con el tiempo a litúrgicas —copto en Egipto y siríaco en Siria, principalmente—. Así, se explica por ejemplo en la *Historia de los monjes de Egipto*: *yo he visto una multitud inmensa de monjes, no sabría contarlos, que albergan gentes de todas las edades en los desiertos y en los campos. Tan numerosos, que un rey no puede reunir tan grande ejército. No hay aldea ni ciudad en Egipto ni en la Tebaida que no esté rodeada de monasterios, como si fuera una muralla.* Al parecer, un tal Serapio dirigía una comunidad de varios miles de acólitos monjes. Y apostilla Blázquez (1998:253): *alrededor de Oxyrhynco, según se decía, había 5000 monjes. El obispo gobierna 10.000 monjes y 20.000 vírgenes.*

De hecho, era común en los comienzos del movimiento monacal la práctica denominada *sineisactismo*; la convivencia de hombres y mujeres es esos modos de vida monacales. Con el tiempo y la natural complicación vital de tales situaciones, esas prácticas cayeron en desuso, sin duda para ser sustituidas por otras no menos complejas. Si en algunos monjes el rechazo a la mujer se convertía en el mayor objeto de mortificación, no será menos común la patente homosexualidad reprimida en muchos otros testimonios en los que indefectiblemente se presenta el diablo bajo la forma de hermosos jóvenes (Teja 2008b).

9

Aquellos monjes, casta del desierto y ejemplo de virtud supuesta, dedicaban su vida en el mejor de los casos a salmodiar textos y a abominar de una vida social urbana que abandonaron. Aquí fue perdiendo Oriente Medio su vida social romana; aquí se fueron perdiendo juegos, circos, liberalidad sexual explícita y social. Contra las diversiones públicas se manifestó Juan Crisóstomo y también sobre ello escribió Hilarión de Gaza explícitamente: *non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur* —no disfrutaba con las fieras del circo, la sangre del palenque, el lujo del teatro—. Cuando la lengua árabe versione y amplíe todo el legado cultural grecolatino; cuando traslade *la voz del pueblo* —siríaco y copto—, todo aquello que no sea literatura de ideas quedará en las cunetas de la nueva aculturación porque ya no se manejaba; muy especialmente la épica indefectible-

mente pagana —teogonías— y el teatro, doble y gravemente anatematizado por este puritanismo campante y por la iconoclasia bizantina.

Antes que el árabe ya había dejado fuera a esos procedimientos literarios la anterior lengua semítica del momento; el siríaco al que venimos refiriéndonos. La forja de un modo de vida oriental-mediterráneo, una nueva forma de ser cristiano como romano alternativo, arrastrará consigo numerosas modificaciones sociales —a las anteriores podría sumarse la guerra iconoclasta, la prohibición del vino, etcétera— que se entienden erróneamente como caídas del cielo con el islam. Normalmente se agotan los estudios sobre los monjes y el desierto próximo oriental a finales de los 500, como si lo posterior ya perteneciese a una extraña *terra nullius* en la que prosperó el islam. Se olvida de hecho que tal proliferación de modos de vida, marginales de la oficialidad cristiana, sería aún muy común hasta bastante después. Cuando Cirilo, por ejemplo, escriba sus *Vidas* en las que despliega numerosos detalles sobre la tipología del monacato sirio, ronda el año 555 y la cosa no tiene visos de menguar. No olvidemos que se supone que Mahoma nació en 570, por lo que no procede la marginalidad y extraña especificidad con que las fuentes para el estudio del islam tratan figuras semejantes, como la de los *hanif*es coránicos.

Por lo general, asumen los especialistas que los nombres semíticos de los monjes designan a representantes del pueblo llano con cultura siríaca, y los nombres griegos designan a los nobles y aquellos que recibieron formación, entre otras cosas principalmente pagana. Aquí cabe destacar a monjes sirios de excelente cultura griega como el propio Juan Crisóstomo, los hermanos Basilio y Gregorio de Nisa —nobles de Capadocia, hermanos, a su vez, de aquella Macrina/Macarena—, Teodoreto o Gregorio Nacianceno, etcétera. No olvidemos que el paganismo estaba aún muy extendido, algo que justificará numerosas críticas por parte de los cronistas cristianos e incluso posteriormente llegará a justificar gran parte de la redacción coránica, como prueba de la aún patente presencia de paganos.

Es cierto que en la historia del islam se trata esta cuestión, la del paganismo, como intrínsecamente mequí; como si un enorme muro separase al desierto árabe de todo cuanto venía siglos ocurriendo unos kilómetros más al norte. Pero excentricidades tales no deben caber ya entre los estudios serios sobre las fuentes coránicas: las referencias al residual paganismo árabe no justificarían por sí solas el prolijo tratamiento narrativo que el anti-paganismo recibe en el Corán. Éste

se está refiriendo a todo Oriente Próximo. De hecho, es ese enorme Oriente Próximo el caldo de cultivo de la narración coránica, y no la periferia sureña —Meca y Medina— en que se la confina, para mayor *sorpresa histórica*.

10

Porque es evidente que la redacción coránica *mira* al Próximo Oriente de su tiempo, y como tal trata las mismas cuestiones que a éste afectan. En ese sentido, no se justificaría un ataque al paganismo desde tantos frentes y tiempos diversos, si no fuera por su aún relativa importancia. Ya en 391, Teófilo de Alejandría avivó las brasas de la animadversión entre cristianos y paganos y logró que una multitud de vehementes monjes destruyera el célebre Serapeum, el atípico lugar en que bajo los Ptolomeo se había creado una religión de la nada; una simbiosis entre la religiosidad egipcia antigua y el paganismo griego encarnada en la figura del buey solar Serapis.

El historiador pagano Eunapio de Sardes dedicará a estas hordas demoledoras unas líneas de su *Vida de los sofistas*. Pero el tiempo va a ir a favor del pueblo, y no de los intelectuales paganos. El movimiento será general: poco antes —a la sazón en 388—, en el Alto Éufrates habían sido destruidas una sinagoga —la de Callinicum— y un santuario gnóstico. Tales hordas *proto-conquistadoras* e iconoclastas nos hablan por sí mismas de movimientos sociales, mucho más que de futuras *caballerías milagrosas* en el cambio de distribución de las religiones oficiales. Los obispos de las ciudades y los monjes del desierto iniciarán una complicada relación de equilibrio de fuerzas, que acabará decantándose por una ruptura seguida de constitución de modos religiosos simplificados teológicamente. Por entre esos modos y esas incomodidades sociales se abrirá paso una nueva ola de apocalíptica entre todas aquellas formas de ser cristiano o judío. Porque: ¿realmente no han quedado judíos en todo Oriente Medio? Insistimos: están ahí, entre monasterios y polidoxias, y el mesianismo ambiental será la clave ideológica del paso desde la Antigüedad Tardía a la Edad Media. Aquellas largas brumas tras cuyo aplacamiento surgen de pronto tres sistemas religiosos diferenciados, y no solo uno, el islam (Berkey 2002:1).

Porque debe insistirse en cuanto insinuábamos sobre la cercanía de los procesos o más bién la existencia de un único proceso, que es de lo que se trata. En varias ocasiones, Ramón Teja insiste acertadamente

en que el monacato no es en sí mismo un producto cristiano, sino que es algo coyuntural y propio de un tiempo y geografía concretos. Desde el hoy se contempla como esencial e intrínsecamente cristiano cuanto quizá arroje más claridad en la versión preislámica del monje como anacoreta abrahámico; como *hanif*, como monje proclamador tanto de un etéreo monoteísmo sincrético como de innumerables modos de *judeocristianismos a granel*, sin la etiqueta de quien sólo estudia religiones por separado, desde el positivismo miope del punto de vista exclusivamente *emic* —que dicen los sociólogos—; sistemas desde dentro.

Ahí es donde se ve con más claridad el tiempo histórico que nos ocupa, a la luz de la *anachoresis* —insistimos, monacato— como protesta masificada de lengua siríaca y polícroma ideología abrahámica vertebrada por hombres santos de profundo seguimiento cuyo discurso mesiánico en los malos momentos se alternará con su insumisión política, administrativa o social en términos generales. Cuando Atanasio escribe la biografía de Antonio, o Jerónimo la de Hilarión de Gaza, no están describiendo la vida de los primeros anacoretas, sino la de los más populares, por más que el primero sea considerado como el fundador del movimiento, muy probablemente porque la difusión de la obra de Atanasio movió a numerosas imitaciones.

11

El propio Teja, cuando busca razones profundas para la creación de este fenómeno de masas de anacoretas o monjes en el desierto, apunta más hacia los cambios sociales y económicos de Egipto en los 200 y 300, así como al modo en que se vieron acompañados —o quizá provocados— por la efervescencia gnóstica, que tanta impronta dejará ya para siempre en la religiosidad de Oriente Medio, cabiendo aquí —evidentemente— las llamadas *tres religiones del Libro* —toda vez que, con razón, se ha cuestionado si el cristianismo realmente lo es (Stroumsa 2002:121)— y todas sus polidoxias intermedias. Los célebres gnósticos Basílides, su hijo Isidoro o también Valentín provienen de Egipto y promueven tendencias religiosas posteriormente rechazadas por heréticas, pero que en su momento discurrían a medio camino entre el paganismo egipcio y los obligados rituales salvíficos que generarán tanta exageración anacorética. Tal es el caso de las verdaderas vejaciones auto-infligidas por los estilitas sirios.

Entre las clases dirigentes que se sumaron a una dejación de obli-

gaciones sociales, junto con las clases bajas que huían de requerimientos públicos y el agravamiento de la situación por las viejas purgas de Diocleciano, se forzó a que fuese el desierto el refugio y modo de vida para gran parte de la población próximo-oriental; de ahí la obsesiva *beduinización* de la narración coránica, por ejemplo. El desierto en general, no un sector determinado y supuestamente aislado de la historia en marcha, como se plantea en la mitología sobre la cosa islámica. Ese desierto como refugio, ese monaquismo como insurrección no intrínsecamente cristiana, fueron objeto de intentos de ordenamiento como parte residual —pero sustancial— de la sociedad romana. Pacomio, por ejemplo, logró imponer una serie de normas comunes y reconoció que *a las comunidades acudían pecadores de todo tipo: asesinos, adúlteros, magos… Es decir, gentes que huían de la justicia*.

Jerónimo también alude sus *poco cristianas* costumbres —heterodoxia en marcha, tradición genérica a la espera de una *innovación ortodoxa* etiquetadora—, y especialmente en materia sexual, alude Jerónimo. Blázquez lo relaciona con aquellas medidas tomadas por el emperador Constantino y sus sucesores: *por no pagar las contribuciones, había una fuga al mundo bárbaro* del desierto (1998:422) En el cambio de privilegios del que se benefició la Iglesia, ésta se acabó convirtiendo en *estado dentro del estado* desequilibrando aún más la balanza social. Como consecuencia de ello, masas de población vivían *en la más absoluta indigencia […], parásitos que vivían a la sombra de los numerosos monasterios.*

Constantino gravó profundamente a todas las clases sociales, especialmente a las altas élites administrativas, de tal manera que nadie quería distinciones sociales en su tiempo, debido a los impuestos que debían pagar. Para ellos creó un impuesto especial que se pagaba en *folles* —el antepasado del *fuls* árabe; dinero—; la moneda establecida por Dioclaciano. A las clases bajas les recaudaba cada cuatro años el ínclito impuesto de transacciones comerciales llamado *chrysargiro* —o *lustralis collatio*— en vigor hasta los tiempos de Anastasio I —498.

12

Con el tiempo, la vida de muchos de estos monjes se iría asemejando cada vez más a aquellas hordas que a finales de los 300, habían arrasado templos en Egipto y el Alto Éufrates. Pensemos en un tiempo convulso en que la ciudad frente al desierto, o los nobles frente a los desheredados no son el único argumento de la lucha social, sino que

a la postre eran el día a día enmarcado en una tensión geo-estratégica mayor caracterizada por la permanente *Guerra Fría* entre dos imperios: Bizancio y el Sasánida; la Roma griega frente a los indoeuropeos persas. Una guerra de lentos movimientos pero rápidas acciones intermedias que azuzaba —unos contra otros— a pueblos afines a cada uno de los Imperios según se financiasen las campañas, todos mayoritariamente semíticos, *árabes* en su categorización genérica, pero en modo alguno vertebrados colectivamente.

En tiempos del emperador Teodosio, por ejemplo, éste debió compaginar movimientos estratégicos contra Persia con decisiones poco populares como la de expulsar de las ciudades a todo monje que se presentase como tal, habida cuenta del modo en que se había degradado el monacato. Fue una decisión tomada en 390 tras gravísimos episodios de saqueo y destrucción de templos por parte de los insurrectos *hombres del desierto*; decisión revocada un par de años después, precisamente por no haber servido más que para exaltar los ánimos. En la práctica, los monjes se habían convertido en semi-nómadas campando por sus respetos; un *estado debajo del Estado* con poder suficiente como para arrasar, por ejemplo, todo el montaje de un Concilio; el II de Éfeso de 431 (Teja 1995). Aquellos semi-nómadas, ¿se diferenciarían mucho de las tropas de leva que Bizancio y Persia financiaban en su corredor fronterizo; tropas en marcha sorprendidas después por el colapso de ambos imperios y no causantes directos, voluntarios, del mismo? Como solemos decir, en la expansión de los sistemas abrahámicos por el Mediterráneo, muy especialmente el islam, siempre se confunden causas con efectos.

La efervescencia social de estos miles de —ya difícilmente clasificables— hombres del desierto y sus descendientes no abandonará al Oriente Próximo en varios siglos. Cabe aquí un amplio arco de testimonios que lleva desde todo lo visto, o el apedreamiento de un obispo griego como Gregorio Nacianceno, nada menos que en el lugar más *resguardado* para la Iglesia oficial como es la capital; la Constantinopla de 379. Ese arco debería ampliarse hasta abarcar los testimonios de Juan Damasceno quien a mediados de los 700 vive escenas semejantes en Damasco, a manos de los que tilda de *iconoclastas* o agarenos. No olvidemos que el damasceno jamás emplea el término *musulmán*, como tampoco *islam* o siquiera *Corán*. Pero claro, ya los historiadores han acuñado un tiempo diferente, el del islam exógeno y extraño; ya todo cuanto ocurra en el Mediterráneo es maniobra militar invasiva.

Es interesante poner en relación estos hechos, con las revueltas de los llamados *bagaudas* en la Galia y la Hispania de los 400 (Sayas 1996). Entre movimiento de campesinado y/o insurrección monacal, la citada *caja de resonancia* mediterránea difícilmente podía dejar sin conexión tales insurrecciones sociales. Un escritor occidental comprometido socialmente como es Salviano de Marsella, aconsejará la huida a las colonias o sumarse a las horda de bagaudas para sobrellevar las presiones administrativas. Salviano se presenta como implacable azote de recaudadores de impuestos en su obra *Sobre el modo de gobernar de Dios*.

13

Compartimos completamente la tesis de José María Blázquez sobre que *las causas de la decadencia de la civilización clásica fueron económicas y sociales; la feroz explotación de las clases bajas*. Ese *tumulto de gente rústica*, denominado así por Eutropio; esas revueltas bagáudicas, que pueden seguirse bajo ese nombre hasta los 400, abrazan al Mediterráneo en su totalidad, hasta no poder hablarse propiamente de invasiones o cesiones territoriales a pueblos prácticamente *alienígenas* que surgen en los libros de historia. Es muy probable, por ejemplo, que pueda definirse la llamada expansión islámica desde mediados de los 600 como cadena de revueltas —bagáudicas o no— que acabarán instituyendo órdenes nuevos. En cualquier caso, será interesante asimismo seguir estableciendo relaciones hasta acercarlos a los *fityán*, azote pandillero de las calles de Bagdad —similar a los goliardos europeos, pero más militantes—, o incluso relacionarlos con quienes protagonizaron una revuelta campesina en Hispania —antes en la Galia— en los 400.

Al cabo, ni la oficialidad eclesiástica ni la intelectualidad pagana, ni mucho menos los historiadores posteriores comprendieron nunca cuanto implicaba la permanente insurrección social de los hombres del desierto, los monjes de inicio ascético y final revolucionario. Tampoco comprendieron que de esa efervescencia social podría una vez estar naciendo nada menos que una religión nueva; un nuevo modo cultural, un poder alternativo anti-imperial. Un modo corporativo de culminar siglos de insurrección, alcanzando el *mínimo común denominador* de tantos movimientos dispares mediante la simplificación teológica del mundo bizantino y sobre las zonas intermedias de polidoxias judeocristianas mesiánicas. También la del mundo sasá-

nida: es interesante recalcar que en Persia, a mediados de los 600, se instaurará de un modo revolucionario el calendario zoroastriano en grave sentido rupturista y revolucionario de Yazdegard II. Ocurre en esa periferia mediterránea como en el extremo geográfico opuesto, Hispania: la ruptura revolucionaria de una determinada continuidad monárquica —el trono visigodo, en este caso— sólo se explica como efecto y no como causa; como debida a una invasión, sin que las fuentes de la época lo reflejen. Desde Persia hasta Hispania, un enorme sistema cambiaba de camisa desde dentro. La poliédrica relación de tradiciones abrahámicas no aparecerá sistematizada hasta la Edad Media, y sólo sabrá explicarse mediante el recurso a una alienación.

25. LOS PECADOS DE CALCEDONIA

1

Por entre todos los cristianismos posibles, y éstos ya como destilación dogmática concreta a partir de un etéreo magma judeocristiano; de todo el universo de ideas abrahámicas en el que nos movemos, el mundo de los primeros Concilios orientales representa la progresiva institucionalización de un poder cristianista determinado, la forja de una ortodoxia con la pretensión de universalizar una siguiente asimilación: la de un Iglesia católica con el cristianismo como tal, que así se singularizaba erigiéndose la primera en monumental metonimia: la parte, por el todo del segundo. Por eso, por cuanto implica de construida continuidad retroactiva, aislamiento de asepsia ortodoxa y retroalimentación dogmática, el cristianismo oficial como parte del poder político generará la obligada consideración heterodoxa de mil y una polidoxias alternativas a partir de ahora escapistas, coherentemente enfrentadas a la visión monolítica de la cosa religiosa en ese mundo de los Concilios, que constituye un capítulo ineludible para la comprensión de nuestra *palabra en el tiempo*.

Así, el poco más de un siglo que media aproximadamente desde la celebración del llamado I Concilio de Nicea hasta el de Calcedonia, desde 325 a 451, constituye un capítulo trascendental en nuestros largos *siglos de ambigüedad*. En esta particular historia de los procesos —actualización de aquella vieja escuela francesa de *longue durée*—, la convulsión dogmatizante que se produce en el cristianismo de aquellas décadas provocó un retraimiento de toda forma distinta, alternativa de percibir la religión. En esos años se acaba por decantar un centro —en el seno del cristianismo canónico— y una periferia en tanto

se asume que ya no se cree de un modo voluntario sino obligatorio. Por entre los intersticios de ese centro ortodoxizante y esas periferias escapistas circulará un cierto esparcimiento mesiánico judío en cuyas cunetas de constitución ortodoxa en torno al rabinismo también quedarán numerosas corrientes fusionadas con ese ambiente heterodoxo periférico. Si algo caracteriza a ese siglo es el dogmatismo del centro frente a la porosidad de la polícroma periferia.

Daniel Boyarin juega muy acertadamente con paralelismos entre aquel espíritu de Yavné y este de Nicea; por una parte muestra a ambos como indicadores teológicos situados con posterioridad en largos procesos de difícil sentido originario, afirmando que en ningún caso habría una condensada separación definitiva entre lo cristiano y lo judío hasta el final de la Antigüedad tardía (Boyarin 2000:26), haciendo suya la afirmación de Rosemary Ruether en el sentido de que *el siglo cuarto es el primer siglo tanto para el cristianismo como para el judaísmo* (Ruether 1972:10). Por otra parte, personaliza la continuidad retroactiva de esa narración de una ortodoxa en el caso cristiano niceno y en la figura de Atanasio de Alejandría (año 295-373), asistente a Nicea y compilador posterior de la *limpieza doctrinal* nicena. Unos cuarenta años después de celebrarse el Concilio, en la obra de Atanasio éste ya no aparecía como el debate abierto entre tendencias con que pudo plantearse, sino como la firme propuesta de una determinada ortodoxia arremetiendo contra el resto.

En la continuidad retroactiva de Atanasio —ya dogmática—, Nicea implicó a grandes rasgos la decisión de aceptar o no definitivamente que Jesús el Nazoreo era hijo de Dios; el Credo resultante de aquellas ideas construía la Trinidad principalmente como consustanciación del Padre y el Hijo, y acabaría convirtiendo en heréticos todos los judeocristianismos periféricos que no aceptasen tales ideas. Lo cierto es que el *espíritu de Nicea* tuvo sus altibajos posteriores: el propio emperador pagano Constantino, impulsor del Concilio, si se acepta que llegó a ser bautizado en su lecho de muerte lo haría en el rito arriano contrario a aquella ideología nicena. Así que Atanasio retrotraía al instante mismo de Nicea, año 325, una ortodoxia sólo algún tiempo después dominante y apuntalada por la ínclita simbiosis entre pecado y delito merced al constantinismo ambiental. Cuanto nos asiste aquí es ampliar la duda metódica de Boyarin y Ruether con respecto a la definición de judaísmos y cristianismos: pensamos que en aquel torbellino se estaba gestando el islam en tanto que consolidación árabe de peri-

ferias siríacas a medio camino entre la defensa mesiánica de Jesús y su negación como hijo de Dios, tal y como resultaba ser el *leit-motiv* en todo aquel *totum revolutum* de polidoxias próximo-orientales. Visto así, el islam es parte integrante de toda la tradición abrahámica, y no una alienación creacionista del Hiyaz, la zona sur-occidental en la actual Arabia Saudí.

2

En esencia, tanto el judaísmo rabínico como el cristianismo *catolicista* —ambos en proceso de constitución como sistemas religiosos cerrados, dejando así *espacio libre* para futuras sistematizaciones alternativas— se blindaban frente a un entorno que ya no percibe como contexto; mucho menos, fuente circunstancial. El rabinismo acabaría expulsando de las sinagogas a toda forma de judaísmo aún obsesionada con el mesianismo (Mimouni 1998), con lo que podemos colegir que las tierras intermedias entre las dos *ortodoxizaciones* —la judía y la cristiana *oficiales*— sería tan amplia como exitosa en su faceta de contestación social. La heterogeneidad se asimila a la heterodoxia, y en el caso cristiano, el novedoso y decidido apoyo institucional a la versión triunfadora de la religión —*constantinismo*—, se define como ortodoxia, sidejarse esperar el lógico efecto colateral: los muchos otros posibles judaísmos y cristianismos —*olvidados, derrotados*, veíamos—, radicalizarán su exclusión, su diferencia. Por efecto de su persecución, clandestinidad y anatematización, todo mundo alternativo imposible se situará en el plano de lo idílico, lo porvenir: mesiánico, apocalíptico, pero en un contexto de guerra entre Bizancio y Persia en que los pueblos y los desiertos estaban levantados en armas.

Es muy probable que esa natural literatura apocalíptica resemantizada tras la destrucción del Templo y Jerusalén, en la enésima diáspora del 70, se retroalimentase con el tiempo apareciendo en esa nueva situación de marginalidad tras ese muro ortodoxo del 325, multiplicándose las insumisiones civiles, intensificándose la *huida al desierto*, decantándose *escapismos* literarios en el seno de pequeñas comunidades —¿cómo saber si eran más o menos judaizantes o cristianizantes?—, que harán de un libro determinado —cada cual el suyo: este o aquel evangelio, carta, vida de santo…— su particular retorno a la fuente de las cosas, su resarcimiento futuro en base a una *antología arcaica*.

Entre los muchos matices cromáticos de la época, uno esencial resultaría ser la sutil diferencia entre un judaísmo oficial y un cristianismo oficial; un espíritu de Yavné y otro de Nicea: en tanto el primero es sólo indicador de ortodoxia, el segundo es también fuerza coercitiva imperial. El *vuelco* de los cristianismos limítrofes hacia la heterodoxia judaica será lógico, tanto como la reacción de la ortodoxia judía ante ese vuelco. Afortunadamente se conservan numerosos testimonios de consultas a rabinos y resoluciones de éstos en materia de si éste o aquel libro apocalíptico es acertado, o si este o aquel profeta en verdad anuncia en fin del mundo. La literatura proto-coránica comenzaba a decantar su mesianismo y profetología.

Sería así como el mundo de lo apócrifo —tanto judío, cristiano, como el de difícil adscripción intermedia—; el de la heterodoxia, el de los cristianismos perseguidos, el de los judaísmos no sancionados por el rabinismo mayoritario, el mundo no influyente políticamente ni influido por la *dogmática sanción* de tanto sínodo o concilio como iría celebrándose, acabará generando aquella citada periferia, en tanto un centro institucional se abría paso con su innovadora ortodoxia en progresiva y permanente construcción. En ese contexto y en este sentido cabe abrir aquí el hueco para la inevitable constitución de un algo distinguible como *proto-islam*. No se trata del reconocible paleoislam —el interesante *early islam* de la literatura anglosajona, prácticamente despreciado por la islamología española; el mundo en constitución desde las albacoras de lo omeya en Damasco, hasta la decantación bagdadí después de 762—, sino algo previo, percibible como corriente polícroma y sólo finalmente reconocible como sistema religioso.

3

Cabe partir de algo que emana de la propia lectura de la narración islámica por excelencia —en continuidad retroactiva, por otra parte; qué duda cabe—: el Corán no fue —como argumenta la mitología beduinizante y genésica— la respuesta tardía al politeísmo primitivo de la llamada Arabia pre-islámica; fue decantación final, respuesta *revelada* al abierto y enconado mundo de ideas religiosas y enfrentamientos políticos en este Oriente Próximo de judeocristianismos, Concilios, persecuciones, debates bizantinos y asimilaciones de pecado y delito (González Ferrín 2009:127); un mundo por lo general injustamente percibido como deshabitado universo de arena que, en la práctica y

por contra, era zona limítrofe que hervía en polémicas, que se alimentaba de una extensa y pródiga frontera; no en balde, limítrofe viene de *alimentarse del limes*—. Esa frontera, en enésima referencia, era el universo poroso entre Bizancio y la Persia Sasánida. No habrá proto-islam —desde los 300 hasta, aproximadamente, el 700, con aquella *revolución de Abdel Malek*— sin el contexto del *mal del siglo* —los enconados debates teológicos bizantinos—, como no habrá paleo-islam —desde entonces, hasta la decantación de Bagdad, aproximadamente en torno al 800— sin la definitiva orientalización iraní.

Al igual que toda lectura científica y desapasionada del Corán nos muestra una genérica narración apocalíptica, emparentada con mil y un escritos apócrifos judeocristianos o maniqueos, existen tendencias, actitudes y posturas intelectuales muy anteriores a los años 600, calificables de proto-islámicas. Y ahí es donde procede la ponderada valoración de un determinado contexto; el de una serie de movimientos ideológicos focalizados en una lista determinada de ciudades —Alejandría frente a Antioquía y Constantinopla, pero también Edesa, Nísibe o Gundishapur; los rabinismos palestinos y los babilónicos— que acabarían elaborando una etérea narración apocalíptica determinada, un discurso colectivo comúnmente asumido. Tal discurso ideológico, reactivo a una época convulsa, entenderá que las revoluciones —mal llamadas invasiones o conquista— que sufrirían la mayor parte de las capitales de Oriente Medio a mediados de los 600, eran una respuesta divina, un castigo, frente a los llamados —entre tantos otros *males* relacionados con lo institucional cristianista—, *pecados de Calcedonia*. En puridad, podrían haberse citado sin más los *pecados contra Nicea*, pero es que Calcedonia era una referencia cercana, directa, omnipresente en toda la literatura conservada de tantos monjes del desierto que asisten a las invasiones persas y el pillaje de pueblos en movimiento mercenario: el concilio de Calcedonia del 451 abría de nuevo una herida mal curada al plantear dogmáticamente la separación de naturalezas en Jesucristo —era plenamente humano y plenamente divino—, y la reacción de apoyo o rechazo se retroalimentaba de las tendencias reprimidas o abusadoras tras Nicea. En una época convulsa, cada invasión persa de ciudad romana arrancaría la duda sobre la ortodoxia, justificandose ese *fin del mundo* parcial por los *pecados de Calcedonia*.

Ha dado mucho juego el *neutro monoteísmo* (Veyne 2008:101) del aludido emperador Constantino (307-337): primero soñó con Apolo, luego con la cruz de Cristo —en puridad, el crismón; la cruz poten-

zada—, y sin al parecer haberse convertido al cristianismo más que en el lecho de muerte —según veíamos—, y más que probablemente al cristianismo arriano después herético, resulta asociarse con él la futura asimilación de política y religión —*constantinismo*, decíamos— en el seno de una Roma que en su tiempo no contaría más que con un diez por ciento de cristianos, la mayoría en el Oriente y norte de África. Su célebre visión previa a la batalla del puente Milvio —año 312— se debe al relato laudatorio de uno de tantos *retroalimentadores narrativos* que en el mundo han sido —a la sazón, Lactancio—, siempre desde una perspectiva personalista, iluminista, cuasi-profética. Pero la realidad es bastante más compleja, ambigua y —por lo mismo— mucho más creíble.

Tal constantinismo, la finalmente exitosa actitud política del emperador romano Constantino, fue la respuesta a un desgaste imperial: los miles de muertos provocados por las persecuciones religiosas entre 303 y 311 así como la disgregación de Roma en cuatro territorios, gobernados a su vez por cuatro emperadores —en teoría, *co-emperadores*—. En la misma línea ya tratada por Henri Pirenne, debemos partir por lo tanto, de un Mediterráneo en imparable proceso de partición y enfrentamiento —norte y sur, Oriente y Occidente (Teja 1999:11)— muy anterior a la eclosión política del Islam. Desde Constantino y su unificación política —al cabo efímera— hasta Justiniano —avanzando en los 500—, los conceptos de Roma y Mediterráneo no pueden contemplarse ya de un modo unitario, equivalente, ni —mucho menos— homogéneo. Aquel último general romano con pretensión unificadora, Belisario, avanzará por toda la cuenta mediterránea *apagando fuegos que se reavivan tras su paso*, en ilustrativa expresión de una creciente heterogeneidad, una imparable *periferización* de las identidades, una atomización de la idea de Roma.

4

Los conceptos aquí aludidos son esenciales para comprender en su máxima amplitud cuanto significarán tanto Bizancio como el Islam a los efectos de continuación —sustitución, matización, renovación en reparto parcial— de la idea de Roma. Pero no olvidemos que la Roma de mayor estabilidad y continuidad en el tiempo; la surgida —precisamente— en el tiempo de Constantino, sobrevivirá e incluso sobrepasará con mucho al poder árabe asociado al Imperio de Bagdad.

Efectivamente, aquella Roma oriental, *romana y no latina* por su lengua oficial, el griego, creada por Constantino a comienzos de los 300 en torno a su capital ya siempre oriental —Bizancio y Constantinopla—, compatibilizará su existencia con la del Islam hasta 1453, y no serán los árabes quienes la ocupen en esas fechas tan tardías, sino los turcos. La retirada de ese *Occidente en Oriente*, en casi coetánea coincidencia con la retirada de aquel *Oriente en Occidente* —Granada, el último al-Andalus en 1492— contribuirían a forjar el mito de dos identidades asociadas a un determinado sistema religioso: Occidente cristiano frente a Oriente islámico, algo que hasta mediados de los 1400 no era tan exacto ni mucho menos.

Aquella proyección política de Constantino instrumentalizó a la religión —cristiana, a todos los efectos; cristianista exclusiva en su proyección— elevándola a rango de ideología imperial con un fin concreto: enmarcar en su carácter unitario una férrea unificación política de aquellas *Romas* posibles, nacidas de la división en cuatro del Imperio. Constantino unificó por la fuerza de las armas; gobernó desde Oriente —Constantinopla, decimos—, y generó aquel *Estado con el Evangelio como constitución* (Guerdan 1956:26). Esa homogeneización *desde arriba* basada probablemente en la fuerza coercitiva de la verdad absoluta —la citada asimilación de pecado y delito—, se plantearía de un modo programático ya desde el aludido Edicto de Milán (313) en que se haría oficial la ideología religiosa del Estado, abrazando lo religioso a lo político, maquillando aquel a éste en sus éxitos militares centralizadores. Veremos por ejemplo que la primera cruzada, en puridad, es la del emperador Heraclio contra el Imperio Persa allá por el año 500. Y valga el apunte sólo como enésima matización de cuanto asimilamos de un modo completo y genésico con el Islam.

Desde entonces, y hasta la muy posterior prohibición del paganismo en 392 —no aludimos todo lo debido al paganismo residual, pero era aún omnipresente en el Mediterráneo, en progresiva resemantización como praxis de santos, procesiones y festejos *cristianizados*—, la *apisonadora ideológica* de cuanto podremos denominar el *espíritu de Nicea* —por el Concilio celebrado en 325, recordamos—, convertirá en heterodoxas, herejes o religión aparte —por ese orden— a todo conjunto de ideas no acorde con la nueva masa de ortodoxia. En su ideología del Estado anti-pagano, Constantino acabará —en sobrada congruencia— con el culto a los emperadores, pero se reservará el uso del título Basileus, una especie de *presidencia de la cristiandad* así naciente a modo

de proto-califato bizantino, como quedará patente ya desde su presión política sobre el Concilio de Arlés de 314; presión y lugar que arroja luz suficiente sobre la voluntad de extensión de su mandato, sobre geografías tan amplias —Oriente y Occidente— como sus poderes —religioso y político.

El aludido Concilio de Nicea en 325 coronaría en lectura posterior simbólica —justificada, ante la existencia de una prueba firme como el Credo allí aprobado— el reconocimiento absoluto de tal mandato y poderes tales, abriéndose desde entonces un largo camino de legitimación de verdades absolutas mediante el clásico procedimiento de frotamiento duro. La Cristiandad, esa extensión de geografías y poderes asociada a un solo tipo de cristianismo, resulta así una lenta labor de artesanía sólo comparable con la decantación de un judaísmo oficial y un islam oficial en procesos contemporáneos, si bien sólo cristianismo e islam generaron Cristiandad e Islam. El viaje había sido largo, desde las albacoras paganas de aquel monoteísmo neoplatónico hasta la cristalización de una exclusividad dedicada desde entonces a la retroalimentación dogmática, hasta la forja literaria de una continuidad retroactiva monopolizando las formas de salvación y narrando desde el presente una determinada visión de Jesús el Nazoreo.

5

Los estudios sobre las muy tardías crónicas árabes orientales —a partir de los años 800—, así como todo el período formativo del Islam cultural y el islam religioso deben ponerse en cuarentena a la hora de hablar sobre tal período, so pena de confundir hagiografía con historiografía, mito literario con crónicas históricas, pasado escrito en continuidad retroactiva con historia. Hace largo tiempo que se incluyen sabias advertencias acerca de que esas crónicas árabes, alimentadoras de las occidentales, reflejan *menos cuanto ocurrió que cuanto los musulmanes, mucho después, quisieron que se recordase como lo ocurrido. Se trata de un aspecto convertido en punto de arranque interpretativo —al menos entre los académicos occidentales— desde los estudios pioneros de Ignaz Goldziher* (Berkey 2002:59). Porque se tiende a tomar, según veíamos los efectos por causas y así ofrecer una razón exógena —improbable invasión— para el continuado desgaste —endógeno— de un área geopolítica, el Oriente Medio y Asia Central, sometido a siglos de cruentos enfrentamientos entre dos Imperios: Bizancio y la Persia Sasánida.

Asimismo, y desde el punto de vista religioso tradicionista, se ofrece igualmente una *oportuna* lectura aséptica y *alienígena* del islam: que surgió de las dunas y las palmeras, emergiendo desde un extraño paganismo prácticamente enoteísta y de cacofonía judeocristiana por efecto de los ecos del desierto, cuando lo cierto es que el islam es un fenómeno eminentemente urbano y continuista, que dará paso a un Islam igualmente urbano y comercial (Lombard 1987:208). Esta percepción alienígena de lo islámico logra decanta dos tradiciones dogmáticas de una sola tacada: por una parte, el *natural* discurrir del monoteísmo judeocristiano como judío y cristiano en distribución paralela por el Mediterráneo —uno por genética, otro por pacífica evangelización— y por otra parte nos presenta la irrupción del islam en la historia por requerimiento profético y a través de las armas. Siempre hemos considerado una falacia muy útil la consideración de una determinada tradición judeocristiana exclusiva.

Cuando Boyarin presentó su imprescindible ejercicio intelectual de *ruptura con los rupturismos* en lo judeocristiano, ámbito siempre común con difusas *líneas fronterizas* —las *borderlines* de Boyarin, a cuyo estudio animamos calurosamente (Boyarin 2006)— nos sorprendió que no se considerase la igualmente difusa *border-line* de lo judeoislámico y su distribución por el mediterráneo igualmente por conversión, algo que últimamente tiene en cuenta David Abulafia al recordar que el judaísmo se expandió por conversión, y que constituyó una suerte de *islam alternativo*, al igual que el islam debería considerarse como *judaísmo alternativo* (Abulafia 2010:79 y 102).

Este enorme aparato paradigmático interpretativo se ha blindado a lo largo de décadas frente a determinadas interpretaciones alternativas sobre la génesis tanto del islam como del Islam; interpretaciones basadas en pruebas o ausencia de ellas y no en convencionalismos atados a la extrañeza profética de una alteridad —visión orientalista, veíamos— o en la excepcionalidad creacionista de un mundo nuevo para los elegidos —visión *emic* del islam—. Es decir: existen numerosas explicaciones racionales de los hechos que contrastan tanto con las hagiografías islámicas —desde dentro— como con las interpretaciones orientalistas —desde fuera—. El mito blindado consiste precisamente en un Islam —civilización, imperio, cultura— como la natural consecuencia del islam —religión revelada—, en tradicional aplicación de la célebre *matriz islámica* descrita por Von Grunebaum en su lectura de una —decíamos— alienígena *identidad cultural del* islam

(Von Grunebaum 1973): que un profeta ofrece un Libro que describe una determinada visión del mundo que, a su vez, habla de tal modo a las masas próximo-orientales, que sobran años para su belicísima expansión por el mundo.

6

El estado de la cuestión sobre el llamado *early islam* en tanto que primer brote de lo islámico reconocible históricamente ha cambiado sustancialmente en las últimas décadas, merced a la lectura científica de una serie de acontecimientos reseñables y dejando para el ámbito de lo poético/sagrado así como de lo ideológico toda otra interpretación no sustentada en pruebas. Es decir; partimos de un Oriente hijo de todo cuanto venimos comentando en este ensayo, cuya historia puede y debe *des-teologizarse* y *des-ideologizarse*, dado que cuanto viene considerándose como hechos incuestionables no cuentan, en realidad, la historia de un proceso sino que dejan al descubierto la justificación del tiempo inmediatamente posterior, en lectura eminentemente religiosa e ideológica.

A vista de pájaro, podemos considerar el gozne entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media en el Mediterráneo y Oriente Medio fundamentado documentalmente en crónicas que se dividen en dos grandes grupos, en función de su tiempo y *objetivo temático*: aproximadamente entre los años 600 y 700 florecen de un modo inusitado las crónicas de corte judeocristiano apocalípticas —latín, griego y siríaco principalmente—, para desembocar en las crónicas árabes desde mediados de los 800, como expresión de un salvífico *Éxodo* muy particular con la *conquista* como expresión histórica de un requerimiento coránico. Así, desde un punto de vista historiológico —filológico/histórico/lógico— y en la zona que nos ocupa, el *sístole y diástole* que bombea los orígenes de la Edad Media serían un sustrato historiográfico describiendo el fin del mundo conocido, para desembocar en un *remake* árabe de historias de salvación.

Sobre el cambio de lengua en nada hay que extrañase y volveremos a tratarlo extensamente: al igual que el griego y el latín son sustituidos por el siríaco en un momento determinado —veíamos el carácter vernáculo de la *insumisión desértica* de los anacoretas—, éste lo será por el árabe en salto menos traumático y más *contagioso* por cuanto que ambos idiomas comparten un gran fondo semítico común y cercanos

soportes alfabéticos, el puridad *alifáticos*. Es precisamente esa *teología del triunfo* superando el mesianismo la que anima el arranque cronístico —cultural— árabe desde los 800: han caído todos los poderes, ganan los pueblos, somos el pueblo. Ya se recuperará después, *a beneficio de inventario*, como el imparable avance de la *espada de Dios*, en enésima visión triunfalista de la historia desde los viejos triunfos de Yahvé sobre Marduk tras la liberación de Babilonia.

Teniendo en cuenta el transcurrir de la historia conocida del Islam —califatos en torno a Córdoba, El Cairo y Bagdad, expansión del árabe y lo árabe, enfrentamiento medieval entre la Cristiandad y el Islam, refugio genético de un judaísmo ubicuo, etcétera—, no se ha entendido como necesario estudiar una época concreta desligada de cuanto ya conocemos acerca de su tiempo posterior, y así se ha procedido a la convencional redacción de cuanto Von Sivers denomina *versiones seculares de una Vulgata* (Von Sivers 2003:3). Tal *Vulgata* en la historia del Islam refleja la interpretación al uso que fundamente un dogmatismo secular interpretativo en otro dogmatismo religioso. Dicho de otro modo: se considera que el Islam nace del islam y que ambos —civilización y religión— son uno desde aquel *Tiempo Magno* mediní y mequí, avanzando por la Historia como un tornado, una suerte de trompo cuya punta de acero —en movimiento absolutamente inducido *desde dentro*— origina su trayectoria en Medina y se desplaza hacia Meca, Jerusalén, Damasco, Bagdad, Samarcanda, Estambul…

7

Sin embargo, no debería confundirse lo dogmático religioso con la historia, y encima constituir sobre ello otro dogmatismo, esta vez pseudocientífico. Resulta evidente que el Islam no nace en Medina o Meca, sino en la frontera en llamas que unía —o separaba, según se mire— el Imperio Romano —posteriormente identificable con Bizancio— y la Persia Sasánida. Sobre los efectos de tal enfrentamiento en Oriente Medio y Egipto ya se ha escrito sobradamente, si bien cabe destacar aquí dos aspectos esenciales: la exuberancia de crónicas cristianas —en puridad, de todo corte sectario judeocristiano— que entienden llegado el fin del mundo ante el envite de Persia sobre el Próximo Oriente —conquistas de Jerusalén en 614 (Avni 2010:35) y Alejandría (621)—, así como la repentina *desmovilización* de tropas afines a uno u otro bando tras la batalla de Nínive (627) con el resultado de una

pírrica victoria bizantina que desestabilizó el orden sasánida y replegó a una exhausta Constantinopla.

Cuando nómadas, sarracenos, árabes o tropas desligadas de mando único —ya sea persa o romano— campen por sus respetos haciendo suyas rutas caravaneras y ciudades enteras, los cronistas no expresan que sea un poder único el que les ataca, sólo saben por qué lo hacen —el fin de los tiempos está cerca, la culpa la tienen *los pecados de Calcedonia*—, y lo conciben como lógica continuación del previo avance persa. No entraremos aquí de nuevo en la enmarañada situación teológica en torno a determinados concilios: lo importante no es lo que rece o deje de rezar la gente; lo importante es que un dogmatismo, una *herejía*, la implantación novedosa de una ortodoxia o la natural inercia de creencias posteriormente considerables como heterodoxias —tanto judeo-rabínicas como cristiano-bizantinas, recordemos—, están configurando un peculiar mapa del Mediterráneo sur y Oriente Medio. Garth Fowden ya puso de manifiesto la relaciónconflictiva entre esas *religiones de llamada universal, real o imaginaria* y la superestructura previa —en cierto modo ecuménica— del mundo sasánida (Fowden 1993:cap. 3), algo que en gran medida venimos viendo desde aquel viejo *babilonismo*.

Nosotros entendemos esta relación como el genuino origen del Islam ejemplificado en la construcción de una ciudad *persa de corazón y lengua ya árabe* —Bagdad, 762—, denominada precisamente *madinat al-salam*, la ciudad de la paz, como cierre de un tiempo determinado y simbiosis generativa de la civilización islámica. Los cronistas ya árabes a partir de ese momento, se afanarán en establecer lazos legitimadores con Meca y Medina —nuevo Nazaret—, pasando inevitablemente por Damasco so pena de puentear zonas de la historia. Pero,aún entendiendo esta linealidad de la historia sólo hacia el pasado, ¿realmente es Damasco un lógico precedente para Bagdad, o sólo nos hemos acostumbrado a comprenderlo así por comodidad de secuencia cronológica?

Porque podría concebirse Bagdad como la radical alternativa persa a un orden de cosas helénico damasceno al cual no hereda en modo alguno, sino que parte de cero en otro sitio con otros modos culturales, y sólo *a posteriori* se encadenará a la ciudad siria en tanto que precedente. A partir de ahí, la necesidad de legitimación *mequí y mediní* de ese Islam bagdadí —que si *nos llamaremos Abbasíes por aquel Abbás tío del Profeta…*— dice más sobre la expansión de la religión islámica que

sobre la inducción histórica que tensó la cuerda desde Medina hasta Bagdad, pasando por Damasco. Esa cuerda, más bien parece una necesidad legitimadora en un orden de cosas reflejado en el dictado de las primeras crónicas árabes. Por otra parte, esa legitimación podría ser una *prueba de vida* de del profeta mequí: nada hay en Meca que obligase a su incorporación en el universo mítico de Oriente Próximo desligado de la improbable biografía de Mahoma, ¿por qué obsesionarse con tales referencias, si no fuese por un desvaído recuerdo certero? Es decir: ubicar leyendas en torno a una Jerusalén ya elevada a rango *onfálico* tiene una lógica literaria. Pero no podía haber en Meca más que etéreas referencias a un posible altar mazdeísta cúbico, con una piedra naturalmente negra a base de mantener un *fuego divino* encendido. Pero con el tiempo se forjarán historias que incluyan hasta viajes de Abrahám a la improbable Meca (Firestone 1992:6). Sólo la filiación de un *theios aner* con el lugar provocaría su inclusión en los mapas.

8

Sea como fuere, mucho se ha movido la interpretación del *hecho islámico* y el *hecho coránico* a la luz de la puesta en cuarentena de convencionalismos creacionistas sobrantes. Entendemos como *falacia utópica* la consideración de que una pequeña comunidad —Medina— pueda sentar las bases de una civilización que acabó organizando la vida de más de medio Mediterráneo. Sobre el constructo de una *medinización* que en realidad es una *bagdadización* no nos extenderemos mucho más aquí, por haberlo hecho ya en otro sitio (González Ferrín 2008), pero sí debemos aludir a una larga tradición de estudios al respecto que normalmente han pasado prácticamente desapercibidos —si no despreciados— por el arabismo y medievalismo españoles. Y no sin razón, por otra parte, dado que se escapa por completo a su campo de estudio y no existe en España una islamología a tener en cuenta como comunidad científica —pese a su prestigio en el pasado; los tiempos de los padres Asín y Pareja—. Y estas cuestiones debían ser objeto de estudio de esa especialidad, la islamología, no del arabismo —se trata de una etapa previa a la arabización— ni del medievalismo: evidentemente, partimos de la Antigüedad Tardía, esa cuyo desdén provoca la oscuridad interpretativa de la Edad Media para que contrasten las luces renacentistas, en el peculiar modo de historiar con la técnica del claroscuro.

Por contraste, la larga lista de islamólogos foráneos que cuestionan la validez de fuentes árabes en la *historiografía del islam primigenio* (Said 2008:1) no es indicativa de su consideración en tanto que comunidad y/o escuela, ya que desde aquellas albacoras relativistas del citado Ignaz Goldziher a principios de los 1900, hasta la ideologización extrema del supuesto Christoph Luxenberg en el 2000, la cosa avanza en un enfrentado *ensayo y error* lleno de matices, hasta el punto de ser ya considerado todo el asunto como una serie de *batallas en la retaguardia*, cuando el frente queda desabastecido. En ese frente, la verdadera batalla estriba en si para fundamentar una seria *historiografía del Islam primigenio* deben tenerse en cuenta o no las fuentes árabes, tan alejadas de los hechos descritos.

El abanico de posturas —magníficamente fijado por Mulder y Milo en 2009— es correlativo con el desprecio olímpico hacia sus autores desde España y nuestros agudos e ingeniosos *pies de página,* pero deberíamos tener en cuenta algunas ideas de cierto y ya nada corto predicamento asociado a la labor de determinados autores: que si el islam surgió como mesianismo judeocristiano *desde dentro* y no necesariamente invasivo —*Hégira* como *éxodo*— (Crone y Cook 1977), que si debemos tener en cuarentena la propia existencia del fundador profético (Nevo y Koren 2003), que si islam surgió de unas *aguas revueltas* de un *entorno sectario* (Wansbrough 2006), las mismas que muchos otros movimientos religiosos considerados herejías; que si debemos prestar más atención al elemento compositivo siríaco en los himnos cristianos contenidos en la propia redacción del Corán o, al menos, en su puesta por escrito (Lüling 2003), que si la forja de una tradición lineal se corresponde con un necesario *aval mediní* para el surgimiento del chiismo en Irán (Madelung 1997).

En realidad, el chiismo es un fenómeno histórico absolutamente diferenciable del islam sunní en sus orígenes y relacionado con el mesianismo judeocristiano iranio, a tenor de los estudios de Wasserstrom sobre la secta judaica mesiánica de los *isawíes* en Irán (Wasserstrom 1995:93). También se ha contrastado oportunamente que es imposible rastrear evidencia arqueológica alguna acerca de Meca a principios de los 600 (Hawting 1982, Conrad 1987), que todas las batallas relatadas en las crónicas árabes son estereotipos de necesaria comparación literaria (Noth 1994), y que el califato es un genial invento posterior al 750, dejando fuera, por lo tanto, a todo el etéreo *tiempo omeya oriental* (Schacht 1950). Un tiempo de sólo sutil arabización culta, caracte-

rizado por una vida pública en griego, tal y como atestiguan numerosas fuentes desde las obras de los personajes cultos del momento hasta inscripciones públicas como las de los baños de Hammath Gader (Di Segni 2009:352).

9

En líneas generales, de todo ese citado *abanico de posturas* cabe destacar en primer término que los orígenes del islam y del Islam han recibido numerosas nuevas luces desde esas recurrentes y ya citadas dobles visiones esclerotizadas tanto orientalista —el *Otro* surgido del *hormiguero de Arabia*— como esencialista —requerimiento profético—. Luces que, sin lugar a dudas, arrojarán alguna que otra sombra o ligera matización sobre cuanto pudo pasar en Occidente dependiente de un algo asumido ya como existente en Oriente. Vaya por delante, en cualquier caso, que nos resulta admirable el enorme esfuerzo intelectual desplegado en todas esas interpretaciones y las reacciones contrarias —aquellas *batallas en la retaguardia*—. No hay por qué compartir todos y cada uno de esos enunciados para reconocer que en sus manos y páginas está la vanguardia de la islamología actual.

El caso de alguno de esos autores es especialmente relevante: compartimos con Cook y Crone, por ejemplo, sus apreciaciones acerca de cuanto denominan la *narrativa de los orígenes islámicos*: una reconstrucción *sin contenido histórico concreto* (Crone 1977:3). De Crone también destaca su percepción del *indigenismo no necesariamente invasivo* del Islam. Por último, compartimos también sin fisuras la utilización del concepto de *simbiosis creativa* en Wasserstrom, así como nos parece sumamente fiable el concepto de *poligénesis islámica*, emanando de ese *entorno sectario* de Wansbrough —provocador de polidoxias—, rompiendo así con aquel inveterado esencialismo monolítico islámico —para propios y ajenos— y asumiendo por fin que el verdadero problema científico en toda esta cuestión consiste en no saber separar teología e historia.

Un caso especialmente valioso es el de Suliman Bashear, que pone en cuarentena las crónicas árabes —a las que califica en árabe de *riwaaya*, constructo narrativo, novela— justificando su aparición en tanto que *necesidad de legitimación* posterior de unos pueblos nacidos en un ambiente de *inseguridad apocalíptica* (Bashear 1997). Probablemente sea un modo bastante pausado de describir cuanto pudo pasar en

aquel larguísimo *tiempo de transición* citado. Decíamos antes que *cuanto viene considerándose como hechos incuestionables no es, en realidad, la historia de un proceso, sino la justificación del tiempo inmediatamente posterior.* Es decir, deberíamos poder leer cuanto pudo ocurrir —y así se nos ha transmitido en fuentes primarias, no en las árabes— desde comienzos de los 600 hasta bien entrados los 700 *sin tener en cuenta lo que vino después.* Uno de los principales problemas de la Historia —ya aludido— es que sabemos ese *después* de las cosas analizadas, y ello puede llevarnos a lecturas inducidas que confundan capítulos previos con causas, opciones históricas —unas concretas, entre otras tantas posibles— con determinismos proféticos.

Lo cierto es que sin recurrir a lecturas inducidas desde relatos muy posteriores, la consideración invasiva, voluntaria e inducida del Islam se fundamenta en un constructo anterior apocalíptico judeocristiano pre-medieval, siempre ajeno en todo caso a la existencia de un algo denominable Islam en toda regla. Previo también a crónicas árabes que se harán eco de ese constructo, por cuanto servirá de legitimación de un poder ya establecido con voluntad de centralizador. Tal consideración se forja progresivamente, desde la sorpresa pre-mahometana del desmembramiento imperial romano iniciado en torno a los 400 de nuestra era, hasta la ya fehaciente consideración histórica del Islam como civilización en torno a la fundación de Bagdad (762).

10

Compartimos la idea de Tolan en el sentido de que tanto la imagen que Occidente se hace del Islam, como el relato de cuanto pudo o no constituir exactamente los primeros momentos de su contacto, consisten básicamente en la traslación de una ruptura psicológica posterior para ubicarla como ruptura física previa: la evidenciada diferencia medieval del Occidente cristiano con el Islam —ruptura psicológica— se reconstruye en sus orígenes como obligada ruptura física previa en la Antigüedad Tardía. Tal ruptura adquiere la útil forma de una invasión (Tolan 2007:30). En realidad, no faltan materiales para sustentar la hipótesis de un *desastre general sobrevenido* en el tiempo que se considera como de cesura entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Será Jean Flori quien acuñe el concepto de *recapitulación* para una técnica cronística al uso en toda esa corriente historiográfica aludida como albacora de lo islámico sin aún saberse tal.

Cuando antes describíamos el *sístole y diástole* de la cronística proto-islámica, repartíamos la documentación entre encendidas descripciones apocalípticas —primera fase, en griego, latín y siríaco principalmente, veíamos—, y actualizaciones estereotipadas de un *éxodo* trasladado ya al árabe —segunda fase, triunfal retro-alimentación legitimista abbasí oriental y omeya occidental—. Pues bien, esa *recapitulación* teórica para Flori consiste, precisamente, en *atribuir a una única y misma profecía varias realizaciones sucesivas en la historia* (Flori 2010:80); establecer una linealidad histórica artificial y mítica a cuanto se produce en variado y progresivo abanico de circunstancias, punto éste en que debemos recurrir a las crónicas a mano; no las árabes tardías, sino las más fiables coetáneas a los hechos descritos. A bote pronto, tales crónicas no son escasas. Los estudiosos suelen respetar una lista asociada con una cronología determinada que a continuación respetamos. Téngase en cuenta lo aludido ya en ocasiones anteriores: el rabinismo había expulsado de la sinagoga a las corrientes mesiánicas (Mimouni 1998), en tanto el cristianismo había organizado sus propias vías para *centrifugar* heterodoxias. Las crónicas apocalípticas son, por lo tanto, una enorme marea de contestación social, de cosmovisión alternativa preparando al Oriente Próximo para la final decantación después del caos producido por las invasiones persas y el colapso de los imperios: el Islam.

De un total de cerca de treinta crónicas censadas, las más destacadas serían las siguientes —el año precede al título—:

634. La *Doctrina Iacobi*, las *enseñanzas de Santiago*, texto cartaginés fuertemente anti-judío.
639 La *Crónica* de Sofronio, patriarca de Jerusalén.
642 El papiro PERF 558, escrito en griego y mínima parte en árabe; probablemente el más antiguo texto conservado en árabe. La información en griego habla de tributos a los *magharitae* y *sarracenos*.
648. La *Vida* de Gabriel de Qartmin, monasterio en la actual Turquía, en la que se cita a los ocupantes como *hijos de Agar*.
655. Crónica del papa Martín I —raptado por el emperador bizantino junto con Máximo el Confesor y muerto en Crimea en 655.
659. Las cartas de Ishoyahb de Adiabene —región al sur del lago Van—, que citan en siríaco a los tayyaye —en posible relación con pueblos tayikos— y, nuevamente, los *mhaggre —emigrados*.

660. Crónica armenia de Sebeos, en la que se explican las alianzas entre los *hijos de Ismael* y los judíos, por ser todos *descendientes de Abraham*.
662. Máximo el Confesor, discípulo de Sofronio el de Jerusalén, que imputa a los judíos los desórdenes de la *gente del desierto*.

11

665. El testimonio del papa copto de Egipto Benjamín I, que vivió la conquista persa de Alejandría, posteriormente la conquista bizantina —que le acarreó el exilio—, y fue restituido por *los árabes* en su puesto de papa alejandrino.
670. Cartas del peregrino Arculf y las referencias en las crónicas del Beda el Venerable, con las alusiones a que se estaban removiendo los cascotes de la explanada del Templo en Jerusalén.
680. Jorge de Reshaina, oponente de Máximo el Confesor —el ortodoxo defensor del monotelismo—. Le echa las culpas a Máximo de que la ira de Dios haya permitido que los árabes tomasen África y Chipre. Este Jorge de Reshaina, al igual que la supuestamente hispánica *Crónica Mozárabe* —que veremos más adelante— alude claramente a la aparición de los árabes, o caldeos o ismaelitas, como *consecuencia* de un desorden, y no como *causa* del mismo (Levy-Rubin 2001:288). El implacable ataque de Jorge hacia el monotelismo de Máximo ubica ese tiempo de *invasiones* en un segundo plano, como si fuera una acción secundaria, un entorno tristemente conocido desde la evidente disgregación de Roma.
680. El *Apocalipsis* judío atribuido —con cierta dificultad, todo sea dicho— a Simon Bar Yohai —coetáneo de la destrucción del Templo en el 70 de nuestra era, de ahí la dificultad— en que presentaría a los *hijos de Ismael* como la señal de que Israel accederá pronto a su salvación. Como es bien sabido, lo importante de toda falsificación no es en sí a quién se atribuye, sino cuanto implica en el tiempo de hacerse pública tal falsificación. En este caso, lo significativo es el *descubrimiento* de un vetusto *Apocalipsis* judío a finales de los 600, atribuyendo consideraciones salvíficas al desorden ocasionado por los *hijos de Ismael* —*la tropa montada en asnos precederá a la de los camellos…*—, en concordancia con la frenética actividad de *desempolvar* —o reela-

borar— las profecías atribuídas a Daniel, Elías, Enoc, Moisés, Zerubabel, o este Bar Yohai (Lewis 1950:308).

680. El *Bundahishn* o *Creación primera*, la enciclopedia zoroastriana escrita en pahleví, habla de los *tayikos* y su heterodoxia.

681. Los *Trofeos* <en realidad, *logros, victorias*> *obtenidos contra los judíos de Damasco*, crónica griega anti-judía que presenta un supuesto testimonio de primera mano de los ataques de los *sarracenos*, explicándolos como parte de una alianza de clanes judíos contra los bizantinos (Luckyn 2010:162). El autor, monje iconófilo, enmarca su ataque en la polémica iconoclasta —de hecho, ¿cómo distinguir a un iconoclasta cristiano de uno judío o proto-musulmán, en esos tiempos?.

687. Atanasio de Balad, patriarca de Antioquía, describe en una carta determinadas irregularidades orgiásticas en que mujeres y hombres toman parte, siguiendo *los sacrificios rituales de los agarenos* (Friedenreicht 2009:91), lo que quiera que ello signifique.

12

687. Juan Bar Penkaye, al final del libro 14 de su *Síntesis de la Historia del mundo* escrita en siríaco, comienza a relatar los hechos de su tiempo —continuará en el libro 15—. En ese colofón del libro 14, Bar Penkaye habla de los *hijos de Agar* en la tierra de los persas y de *cómo vinieron por orden de Dios y dominaron todo no mediante la guerra y las batallas, sino de un modo más sutil. Como cuando se toma un hierro y se saca del fuego* (Brock 1987:51).

694. La crónica del obispo copto egipcio Juan de Nikiu, describiendo la situación como la justa venganza divina por los ínclitos *pecados de Calcedonia* —insistimos, el Concilio que tuvo lugar en 451—. A lo que podríamos añadir las descripciones del *Apocalipsis* siríaco del Pseudo-Metodio describiendo la llegada de los pueblos de Gog y Magog (Martínez 1985) —igualmente denostada en el imaginario judeocristiano que en el islámico, y apareciendo posteriormente, de hecho, en el Corán como una plaga—, o incluso otro *Apocalipsis* siríaco, esta vez el del Pseudo-Efraím, describiendo como profecía que *un pueblo se alzará desde el desierto: la descendencia de los hijos de Agar…*

La cuestión se nos antoja harto compleja, pero no menos novedosa en términos de posibilidad de interpretación: en esas crónicas se percibe con claridad que todos atienden a que pasa algo. Cada uno lo describe en la clave apocalíptica que mejor se amolda a su percepción de los hechos. De acuerdo, pero: ¿en qué debemos basarnos para comprender ese tiempo de desastres como un único proceso inducido, dirigido por una sola fuerza invasiva con centro en Meca, Medina, Damasco, etcétera? ¿Por qué se traduce indefectiblemente por *musulmanes* cada vez que uno de esos pueblos aparece en las crónicas? Frente a la verborreica claridad interpretativa del mito, esos numerosos invasores parecen presentarse mudos, a la espera de su voz en árabe un siglo después.

Tan mudos como aquellos viejos *Pueblos del Mar* en el segundo milenio antes de nuestra era, e igualmente difusos en su caracterización. Sólo se sabrán y se contemplarán como *uno solo* —una sola fe, un solo estado— *a posteriori*; cuando aparezcan las crónicas árabes y recapitulen recolectando, a *beneficio de inventario* legitimador.

13

Y recalquemos eso de *los numerosos invasores*: no se trata de cuantificar la *llamada profética del desierto* sino de leer en clave lógica y maximalista el enorme constructo mítico minimalista. En todas esas crónicas, a los pueblos causantes de los desórdenes se les denomina de estos modos diversos (Millar 2005:297): tayyaye —en la zona armenia, en relación con los pueblos tayikos—, sarracenos, árabes, agarenos, ismaelitas, asirios, caldeos, magaritai/mahghraye —inmigrantes en siríaco, relacionados con la palabra árabe semejante: *hiğra*, *éxodo*—, etcétera. No vamos a recargar este texto con los numerosos estudiosos que han analizado tales crónicas —ya lo hacemos en otro lugar (González Ferrín 2012)—, y quedémonos sólo con una relativamente reciente *parada y fonda*, para lanzar una pregunta con Hoyland como referencia, para el acceso a las fuentes primarias: ¿por qué no aparecen, ni una sola vez, los términos *islam*, *musulmán* o *Corán*? (Hoyland 1997).

La creciente pérdida de soberanía romana y cristiana en el Mediterráneo —muy especialmente desde los años 500— se tiende a explicar con numerosos factores en la ribera norte, y sólo uno —*¡invasión!*— en la sur. En clave apocalíptica, se tiende a abrazar todo el largo proceso como el castigo divino a indeterminados méritos peca-

dores. Por entre textos apocalípticos re-elaborados y cantos de cisne expedicionarios romanos, hay un hecho innegable: la percepción de un caos generalizado es previa al surgimiento del Islam. Apuntaremos que precisamente será el Islam la consecuencia final, el decantado de todo ese proceso, frente a su clásica consideración como causa.

Junto a esa percepción de caos generalizado, es igualmente innegable el trasvase de poblaciones huyendo de zonas conflictivas concretas; trasvase que da fe de algo no suficientemente resaltado en la vida mediterránea: el continuo intercambio y contacto de poblaciones. Como suele afirmar el profesor Ruiz Souza, *los conceptos y las formas siempre viajan, pero no necesariamente juntos.* Tampoco lo hacen normalmente —añadimos— en viajes de placer. E insistiendo en los traslados de poblaciones en el Mediterráneo: ya reseñaba Jerónimo aquello de *occidentalium fugium et sanctorum locorum constipatio* (Vallejo 2009:32) —la huida de los occidentales y su concentración en los Santos Lugares—. El flujo de exiliados de Oriente a Occidente sería permanente. Y también viceversa: a Occidente huirían orientales como el obispo Qodvultdeus, comunidades enteras espantadas ante la inestabilidad provocada por el ir y venir de contingentes norteafricanos, principalmente vándalos en los 400.

También de más allá, como el representativo Juan de Tabennesi —proveniente de los cenobios de Pacomio en el Valle del Nilo (Scott 2010:211)—, cuya llegada a Europa a finales de los 400 ilustra el vivo debate cismático que vivía el Mediterráneo. Por su parte, el papa Hormisda (m. 523) —italiano de nombre persa, para ilustración del viaje de ideas en los siglos; expulsor de los maniqueos de Roma— incluye noticias de la llegada de numerosos hombres de religión orientales que desembarcaron en las costas de Hispania, preocupándole su *limpieza de sangre* calcedoniana. Esto es: consciente de la resistencia a una ortodoxia derivada de determinados cánones —absolutamente catalizadores de herejías— incluidos en el concilio de Calcedonia de 451, al papa le preocupa el *limo herético* que pueda formarse en Hispania…

14

En las crónicas de la época, las gentes huyen por igual de ortodoxias que de hunos o godos —tras la retirada del Imperio romano de la Galia— o de persas. Un momento esencial será la *Renovatio Imperii* de

Justiniano, o esa debacle bizantina en Oriente Medio a principios de los 600: huirán a Occidente alejándose de los actos de violencia de la Persia Sasánida. También cruzarán a Hispania. Citando textualmente a Margarita Vallejo, *los monjes africanos se refugiarían en España huyendo de las razzias que los moros <maures*, en el original francés> *llevaban a cabo en territorios africanos, gobernados aún por el Imperio*, situación nada anormal, dado que *ya en el transcurso del siglo VI, numerosos africanos buscarían refugio en Sicilia y otras islas de Italia huyendo de las razzias de los moros y del rebelde Stotzas* (Vallejo 2002:162) —amotinado bizantino asociado al *rey moro* Antalas en 544—. ¿Realmente debemos aplazarlo todo a la espera de una sola conquista, o podríamos entenderlo como *la gota que derramó el vaso*?

Desde luego, es una sorpresa encontrarse con testimonios de *razzias de moros* tan antiguas, que acabarán constituyendo un mismo *totum revolutum* desde finales de los 500, en que la Europa mediterránea debe sufrir los forzosos movimientos de población relacionados con las incursiones godas, eslavas, lombardas —en el norte de Italia— y avaras en Oriente (Neri 1998:190). Por cierto, que a estos pueblos sí los citan las crónicas por sus nombres, y no por el que después pudiera parecer más correcto a los traductores con respecto al sur. En torno al 620 también se producirían movimientos forzosos de población desde Hispania hacia la Galia, respondiendo al trato que Sisebuto deparó a los judíos, según el testimonio de Isidoro de Sevilla —nada pro-judío, todo sea dicho (Katz 1937:11)—, y simultáneamente desde el Oriente mediterráneo al norte de África.

En este sentido, resulta ilustrativo el caso de Juan Mosco (Palmer 2001:10) y su discípulo Sofronio —futuro patriarca de Jerusalén— huyendo a Roma en torno al 620, o el de Máximo el Confesor a Cartago, huyendo de la presión persa sobre Constantinopla por las mismas fechas. Este ambiente proto-apocalíptico no entiende de discontinuidades: todo es un mismo proceso de *castigo por nuestros pecados*, ya sea tanto a manos de los ávaros como de los sarracenos.

Hay buenos trabajos sobre la *diáspora bizantina* debida a los persas y el concepto del *nómada* para Bizancio (Ahrweiler 1998), pero nos resultan especialmente aclaratorios y cercanos los de Vallejo Girvés acerca del *miedo de una época,* la *sensación bizantina* de pérdida, muy anterior al concepto mismo del Islam, que en realidad surge de las cenizas de aquel caos, no lo provoca —lo de siempre: distinguir causas y efectos para comprender historiológicamente la cosa—. La autora describe

con claridad la transposición del *miedo al persa* y su reubicación como *miedo al agareno*: en todo Oriente Próximo y Medio se conocían las tácticas persas de deportaciones de pueblos enteros (Vallejo 2006:45) y podemos recuperar dos sensaciones de aquel convulso tiempo sin las cuales no se comprenderá la facilidad de eclosión islámica: por una parte, el dato ya destacado de que Persia había tomado Jerusalén en 614. Por otra parte, que toda esa región conocía desde siempre los saqueos de los sarracenos. La gran sorpresa en 638 es que, en contra de su natural costumbre de razzia y huida, los sarracenos *se quedan*.

15

Efectivamente, durante siglos, las tribus pobladoras del Próximo Oriente habían campado por sus respetos en unas ocasiones, y en otras habían engrosado las filas de alguno de los dos Imperios en liza —o de los dos, según y cómo—, Bizancio y Persia. Las referencias a la historia de los sarracenos son mucho más interesantes en estado puro que a través de su disfraz imperial en las crónicas ortodoxas. Benjamin Isaac trae a colación numerosas fuentes rabínicas y bizantinas que arrojan luz suficiente para lo que podemos describir como *siglos de improvisación* frente al determinismo profético en que tendemos a colorear una época en llamas (Isaac 1984:193). El precedente de tribus sarracenas *confederadas* para golpear aldeas, monasterios y ciudades nos lo ofrece el año 378 con la revuelta de la reina árabe siria Mawiya —ni siquiera entraremos en cuanto podría significar esa fonética *Mawiya* para las crónicas árabes que fijarán la unificación del califa *Mu`awiya*, personaje ausente en las crónicas primeras—, y desde entonces los árabes —hombres del desierto, nómadas, *bagaudas* de Oriente— no sólo eran conocidos, reconocidos y temidos en su zona, sino que llegaron a controlar en nombre de Bizancio —a partir de Justiniano— *la frontera oriental del Imperio* (Vallejo 2006:55). El mismo papel que los visigodos desempeñaban en Hispania.

Árabes al servicio del Imperio, árabes que el Imperio debe reprimir… En su Crónica, Sofronio quiere que las tropas imperiales sometan *la loca arrogancia de los sarracenos, para así humillarlos bajo los pies del emperador, como antes* (Flori 2010:100): ¿qué *antes*? ¿no eran antes los persas los enemigos del Imperio? ¿no serán los sarracenos *de siempre* a

los que ve Sofronio, y no a ese mundo alienígena de las crónicas muy posteriores, foráneos reunidos en torno a una suerte de hormiguero del desierto? Sofronio no se siente invadido por un Islam aún inexistente, reconoce a esos asaltantes *de siempre*, porque no los distingue de los contingentes que venían con el Imperio Persa. El poderoso *limes arabicus* (Isaac 1984:194) era una zona de clara inseguridad y de orgánica expansión: mientras el Imperio Persa entraba en Jerusalén en 619 y después en Alejandría, los monjes del monasterio de Santa Catalina —Sinaí egipcio— eran masacrados por tribus sarracenas (Isaac 1984:196) en el clásico efecto colateral de todas las guerras: resulta evidente la coexistencia del *peligro árabe* con el aún efectivo bizantino, así como el carácter preislámico de estas correrías.

La *sorpresa* de los estudiosos se centra en un aparente *cambio de táctica* de aquellos nómadas de centenaria costumbre salteadora o mercenaria de imperios: los sarracenos —agarenos, árabes, etc.— siempre atacaban, arrasaban y huían. Pero a partir de 638 ya se quedan. La cuestión es: en sus razzias habituales ¿realmente *solían irse* siguiendo costumbres ancestrales, o porque podían venir a por ellos las tropas imperiales? ¿realmente es una sorpresa, cuando ya no hay en todo Oriente Medio tropas imperiales —ni bizantinas ni persas—, que esos *asaltantes habituales cambien de táctica*?

Por otra parte, ¿cuesta tanto sospechar que las tropas árabes incorporadas al Imperio bizantino, controladoras de la frontera oriental, campasen por su respeto cuando Constantinopla ya se replegase del Próximo Oriente tras aquella victoria pírrica sobre Persia en Nínive? Finalmente, y considerando que esas tribus sarracenas atacaban habitualmente, en simultaneidad con los movimientos de otras tribus sarracenas incorporadas al ejército bizantino, ¿realmente debemos esperar a una llamada profética en 622 para ver árabes que *suben* hacia el Próximo Oriente desde el sur?

16

Pero retomemos algunas noticias destacadas en aquellas crónicas apocalípticas judeocristianas. Quedémonos con los episodios más ilustrativos de todo aquel ambiente mesiánico judeocristiano cuya literatura se hacía eco del aparente fin de los tiempos que implicaban tanto las primeras invasiones persas como las correrías de tribus sarracenas desgajadas de los desvencijados imperios: de nuevo Sofronio, obispo

de Jerusalén a mediados de los 600, en su célebre *Sermón de Navidad* se pregunta el por qué de las múltiples invasiones bárbaras (Hoyland 1997:72). No acierta a comprender una razón común para la presunta *conquista*, y sólo alcanza a vislumbrar una razón en el *ser conquistado*: los pecados de tanta herejía, tanta *discusión bizantina*. En su relación de los hechos, resulta significativo un dato: desde Jerusalén ya no se puede ir a Belén en Navidad (Kaegi 1969:140). Es un problema de seguridad en los caminos, no de *nuevo orden regional*, sino de desorden generalizado. Las ciudades tratan de blindarse, pero acabarán siendo tomadas. Para Sebeos, en una narración plagada de escatología y apocalíptica (Greenwood 2002:326), la *terrible calamidad de los bandidos ismaelitas* son la *cuarta bestia* anunciada por el profeta Daniel (Thomson 1999,II:LXXVI).

En tiempo parecido y misma geografía, el testimonio posterior de Anastasio del Sinaí (Griffith 1987:341), así como del peregrino europeo Arculf (Kennedy 2007:93) nos describen una explanada del Templo de Jerusalén en la que se están removiendo las piedras para construir un lugar de culto. Resulta evidente que no se trata dela destrucción de la ciudad, sino de la reconstrucción del Templo porque ha llegado el fin del mundo para tantas corrientes mesiánicas desestimadas por la oficialidad cristiana y por el rabinismo judío, en novedosa determinación apocalíptica tras el vacío y silencio de siglos desde la destrucción romana en el 70 de nuestra era. Para los cronistas, entre judíos y *nómadas* están reconstruyendo el Templo; imaginemos la tensión social en círculos valentinianos y maniqueos, por ejemplo; a quienes veíamos situando en el viejo *Sancta Sanctorum* del Templo —la actual Roca bajo la Cúpula— el *trampolín* hacia la salvación. Para la historiografía árabe un siglo y medio posterior, ya estaban erigiendo la Cúpula de la Roca. Todos tratan de buscarle un significado religioso e histórico; hablan de *la bárbara nación del desierto*, y una de las crónicas más importantes, la tardía —a los efectos que nos ocupan— de Zuqnin (776) describe los primeros años de los abbasíes en términos de cultura israelita. ¡En 776 no se reconoce al Islam! ¿Que hacemos con el siglo omeya de Damasco, un estado del que ningún cronista de su tiempo deja constancia aparte de *siembra de arabidad* por parte de Abdel Malik (Donner 1986:283)? Este cronista de Zuqnin alude con su *"¡Ah, los asirios!"* al pueblo *malo* de Isaías, instrumento en la mano de Dios para el castigo [Isaías 10, 5-34]. Para el autor de Zuqnin, los asirios son explícitamente los abbasíes que se asentarán en Bagdad y serán descritos como

negros. De hecho, incluso vestían de negro, y serían conocidos por los árabes como *al-musawwada* —negros, ennegrecidos—, que traduce el cronista en siríaco como *ukome* (Harrak 2005:48).

17

Desde Tomás el Presbítero en 634 (Hoyland 1997:120) hasta el magnífico *colofón ¿omeya?* de Juan Damasceno (m. 750), se desarrolla una ingente historiografía del proto-islam, la única considerable como fuente primaria, coetánea, en los prolegómenos del Islam. Se trata de las fuentes siríacas y griegas escritas en el mismo tiempo en que se produjo la cadena de sublevaciones, saqueos, emigraciones o asentamientos urbanos de tantos contingentes armados que sólo el tiempo considerará de un modo centralizado, monocorde, unívoco: invasivo. El Damasceno es paradigmático a los efectos que nos ocupan: intelectual de su tiempo —insistimos, murió en el año 750—, inserto en la élite de una ciudad, Damasco, supuestamente capital imperial islámica omeya —¡a solo seis años de su eclipse!—, no acierta a reconocer al Islam como tal, ni siquiera sabe qué pueda ser el Corán, por más que sabe quién es Mahoma, al que incluye en su relación de *herejías destacadas* en el libro *La fuente del conocimiento* (Louth 2002) (Sahas 1972).

Su alusión a *los numerosos libros* de Mahoma, *entre los que está el de la Vaca* —en evidente alusión a cuanto después constituirá la azora II del Corán— es de una candidez testimonial irreemplazable. Da fe de cuando debió ser la compilación del Corán, en términos semejantes a los Evangelios o la Torá; en rechazo ortodoxo de textos apócrifos, en progresiva condensación dogmática, pero aún no consumada en 750. Leyendo a Juan Damasceno y su obra en griego —insistimos, fuente primaria para enmarcar históricamente al islam, y no el Corán o las crónicas, de fijación por escrito mucho más tardía—, se percibe la naturalidad continuista del Islam, su histórica incertidumbre, y el valor yuxtapuesto posterior de la Bagdad considerada como abbasí.

26. *31 DE JULIO DE 762*

1

La historia es siempre circunstancial, pura inercia continuista sometida a los vaivenes de la contingencia. Si, por ejemplo, Napoleón hubiese nacido cuatro años antes, lo habría hecho como italiano en una Córcega aún italiana que en esas fechas se vendió a Francia, y el devenir europeo habría sido distinto. Si el triunviro Marco Antonio hubiese vencido en Actium contra Octavio —31 a.C.—, la egipcia Cleopatra probablemente habría sido emperatriz de una Roma absolutamente oriental, alejandrina. Lo ejemplos, como puede comprenderse, son innumerables. Pero de nada sirven los *¿y si…?* en el imparable devenir del tiempo. De nuevo con Hanna Arendt, hay que respetar la historia sin determinismos previos ni por deseos *a posteriori*; simplemente con el convencimiento de que las cosas se produjeron del único modo no posible sino factible.

De cada giro circunstancial, por mínimo que pueda resultar a la postre, depende todo el entramado de futuro en marcha. Por eso la historia sólo es lineal hacia el pasado, porque así convertimos en coherente cada giro como si el siguiente lo estuviese esperando. Y por eso es tan ficticia la historia escrita a base de inducción personalista o grandes coherencias ideológicas. Bagdad, por ejemplo, la ciudad cuya primera piedra fue colocada el 31 de julio de 762, es un giro histórico tan inesperado como esencial para la eclosión del Islam tal y como lo conocemos. Su nombre oficial fue *Madinat al-salam*, la ciudad de la paz en un guiño histórico fundacional que conjurase más de un siglo de guerra. Con ella, el Islam nacía por la decantación de un caos y no como provocador del mismo. Era una ciudad persa en un entorno heleni-

zado y un tiempo judeo-cristiano diverso. Con todo, en torno a la fundación de Bagdad no se *celebra* convencionalmente un alumbramiento —Islam—, sino que en gran medida apunta maneras un cambio cualitativo consolidado: probablemente, el tiempo de asentamiento que caracteriza al gozne entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media (King 1994); *era de cambios asumidas como cambios de era*.

Ubicada ese paradigmático asentamiento en una zona aluvión de culturas durante milenios, caleidoscopio de ideas y tendencias, la ciudad que taponó el punto en que casi se tocan el Tigris y el Éufrates propició la forja de una nueva religión positiva y una civilización asociada aprovechando la decantación simplificadora de tantas cunetas olvidadas en la forja de unas ortodoxias judía y cristiana. Un sistema religioso —islam— aparentemente *nuevo* asociado a una civilización hija de su tiempo —Islam—, protagonista de la Edad Media y madre del Renacimiento europeo. La proyección mediterránea resultante de fundir lo iranio indoeuropeo y lo semítico árabe en una nueva actualización y positivación cultural de los viejos sistemas abrahámicos.

En el pretendido desgarro de esas tradiciones abrahámicas con respecto al mundo clásico —en el que habían nacido—; en su menosprecio de un bagaje cultural entendido en bloque como meramente *pagano*, hay unas fechas fundamentales para comprender la *re-escritura de la historia* y nuestra recurrente *retroalimentación dogmática* de procesos tiempo atrás mucho más libres. Retrotrayéndonos un tanto, por ejemplo, en 529 el emperador Justiniano había ordenado el cierre de la Academia Platónica de Atenas. Ya había cerrado Zenón la escuela de Teología de Edesa en 489, bajo la acusación de docencia nestoriana —una de las grandes ramas de contestación al *espíritu de Nicea*—. Se iba creando un obligado transitar entre las ciudades de Oriente Medio, los viejos *pilares de la sabiduría*, para escapar del control estatal o para imponerlo: como siempre, la historia de Oriente Medio era la de sus ciudades.

2

En cualquier caso, cristianos desafectos con Constantinopla y sus *cierres* ya habían huido en torno al 500 a la mucho más oriental ciudad de Nísibe, donde establecieron un centro de enseñanza bajo los auspicios de, nada menos, el *rey de reyes* del Imperio Persa. Es interesante destacar que mientras un judaísmo rabínico prohibía los mesianismos y se

codificaba una determinada ortodoxia judía en las ciudades persas de Sura y Pumbedita, hacia la misma zona tenderán a asentarse diversos modos de entender aquellos *cristianismos desafectos*; zona de la que acabará proviniendo el injerto cultural definitorio del islam: esa fundación de Bagdad.

En ese mismo ambiente sincrético, en torno al año 590 se estableció en Gundishapur otra escuela *cristiana alternativa* cuyos estatutos aún se conservan en siríaco (Lieu 2002:140), la lengua de aquellos centros cristianos que era también prácticamente la vieja lengua diplomática del imperio persa —arameo—, que se entendía hasta la costa mediterránea. En siríaco se recopilaba el mundo helénico semitizado, más popular y desconectado de los centros de enseñanza más ortodoxos —éstos, en griego—. Y aquellos *cristianos desafectos* cortaban su relación con el Imperio Bizantino, con la Roma asentada de Constantinopla, al prohibírseles abandonar las tierras de los persas.

En su exilio constituyeron comunidades en principio célibes y ascéticas, en concordancia con tantas otras vidas sociales paralelas desde el desierto libio a Constantinopla. Se dedicaron a codificar y memorizar escrituras consideradas sagradas, y esos monjes escribas, muchos de ellos bilingües en siríaco y griego en un entorno persa, constituirían el eslabón imprescindible para que la *Dar al-islam*, la fuerza civilizadora pivotada en aquella futura Bagdad del 762 —*Ciudad de la paz*—, se impusiese en el Mediterráneo. El proceso de traducción al siríaco de gran parte del bagaje griego responde a esas circunstancias, siendo sólo después sustituido por el árabe. Pero no puede comprenderse la eclosión del universo cultural islámico en árabe sin comprenderse que fue *otra vuelta de tuerca* en esa *semitización* lingüística del iranizado Oriente Próximo helénico, no la respuesta al secuestro militar de una región.

2

Pero volvamos a lo de Bagdad, *Ciudad de la paz*, por su nombre oficial como signo de tiempo nuevo. Surgida de la larga *Guerra Fría* entre Bizancio y Persia, es por lo mismo la gran *koiné* de lo iranio y lo helénico entroncando con lo semítico, todo ello en un ambiente más científico que religioso. Se suele admitir comúnmente que ese espíritu científico floreció tempranamente en la ciudad de Alejandría, paradigma de sincretismo, de la acumulación de saberes de todo tipo y con-

dición. La prestigiosa fundación de Alejandro Magno en la boca del Nilo (332 a.C.) no sólo se convertía en *cabeza de puente* de la larga civilización que generó conceptos como aquel ambiguo monoteísmo puramente político o el Estado.

También viviría un apogeo cultural y científico sin precedentes durante el tiempo bilingüe —griego y copto— de los Ptolomeos, de cuyo sustrato —según veíamos— nacieron en gran parte el cristianismo, el judaísmo, y el islam o al menos el etéreo monoteísmo abrahámico del que emanaron; su fundamento filosófico nacido del llamado neo-platonismo alejandrino, la refundación del originario teosofismo pagano egipcio injertada en el pensamiento griego, iniciada probablemente por Ammonio Sacas. Y surgiría también allí el concepto de *Ciencia de los Antiguos*, que es como la cultura árabe acabaría denominando al conjunto de saberes necesarios heredados de la Antigüedad. Tengamos en cuenta que en la avidez de saberes de los tiempos que tratamos, el filósofo, el médico, el científico y el ingeniero se funden en una sola persona, forjándose el perfil del intelectual que ya se repetirá por todo el orbe islámico posterior, de un modo sin duda especular —a la sazón, inspirador— del que conocemos como perfil del similar *hombre del Renacimiento*.

Esa *Ciencia de los Antiguos* reagrupada mayoritariamente en Alejandría constituirá el conjunto de saberes esenciales para el despegue de la propia ciencia árabe, por aquello de que —decíamos— en materias tales nada se improvisa y todo se transmite. La recopilación alejandrina dará forma visible y transportable a esa *ciencia de los antiguos* —especialmente griegos— bebiendo también con avidez de todas las fuentes orientales disponibles *allende Alejandría*: aquella astronomía caldea, su derivación científica persa, así como toda la literatura científica disponible en las varias lenguas cultas orientales —persa, siríaco, copto y griego, muy especialmente—. De tal manera que Alejandría es retén primero, acumulador de ciencia que, una vez puesta en movimiento, será continuada como ciencia de los árabes tanto en el Oriente árabe —a partir de la fundación de Bagdad en el 762 de nuestra era— como en el Occidente árabe: norte de África y en especial al-Andalus. Esta última, aproximadamente desde el 850.

Al incluir antes el griego en el elenco de las literaturas orientales, debe destacarse que en este sentido seguimos muy de cerca la vieja teoría de G. Sarton acerca del carácter oriental del helenismo, tanto en su fase originaria —desde himnos órficos a pitagorismo, más el añadido

persa— como en su larga vida en tanto que Bizancio. Pues el cristianismo esencialista de lo bizantino es, sin lugar a dudas, una orientalización. Resulta evidente que al englobar a lo griego en lo indo-europeo, lo *indo* marca un origen y lo *europeo* un destino, siendo sólo ocasionalmente viceversa. Este carácter oriental de lo griego en sus orígenes y desarrollo final se complementa con lo igualmente oriental de su desarrollo posterior —el helenismo—, de un modo pleno en su época de mayor florecimiento por lo que respecta a la ciencia.

3

No avanzamos por un desvío del tema principal o un apriorismo ideológico: la civilización árabe que florecerá en todo el Mediterráneo y Oriente Medio, en tanto que heredera de la citada *ciencia de los antiguos* y continuadora de la oriental —de Alejandría a Bagdad, como veremos—, no siente el *salto sin red* de una asimilación de lo exógeno. No es *ciencia de fuera* asimilada, traducida. En puridad, ni siquiera debería hablarse del injerto de la civilización helénica e irania en la árabe, puesto que lo que se produce en gran parte es un cambio de *lingua franca* científica. Los mismos temas en las mismas geografías siguen las ya trazadas líneas de transmisión —maestro/discípulo, escuela— en todo el Oriente Medio y el Mediterráneo. Hasta que en un momento determinado, las diversas lenguas culturales den paso al minimalismo resumidor del árabe.

El árabe como lengua de civilización en Oriente, norte de África y al-Andalus —la evolución histórica del Mediterráneo romano que no cayó en el reparto entre el Imperio carolingio y Bizancio— es una creación *ex profeso* —de gran contenido mítico-religioso— que hereda y continúa una larguísima actividad científica previa en otras lenguas. Es la gran revolución cultural de los 800 que generó un sedimento científico; creación *ex profeso* —decimos— al tiempo que revolución, ensombrecidos ambos en los libros de Historia por la mítica y milagrera exposición de los procesos como invasiones imposibles derivadas de increíbles abducciones, raptos de pueblos y memorias colectivas.

Por otra parte, ese aspecto de la creación del árabe es esencial para comprender el islam y el Islam, so pena de estancarnos en el mito del absoluto génesis coránico. Por enésima vez: no es que *los árabes* tradujesen a *los griegos, coptos, persas* o a *los siríacos*; es que los científicos que antes redactaban sus conclusiones en griego, copto, siríaco o persa, o

bien sus discípulos, pasarán a hacerlo en árabe. Del mismo modo en que gran parte del mundo contemporáneo se expresa en inglés como *lingua franca científica* sin necesidad de invasiones militares. Pero sigamos en Alejandría y más allá, donde la ciencia universal preparaba sus calderas inaugurando como procedimiento la sistemática observación científica. Decíamos que el sincretismo alejandrino unía al filósofo y al científico, y aquí debemos hacer breve parada y fonda en homenaje al gran historiador e interpretador de la ciencia española que fue Millás Vallicrosa (1897-1970), fundador de la muy fructífera escuela de ciencia árabe de Barcelona, posterior y numerosa. En sus numerosas aportaciones al estudio de la ciencia árabe —muy en concreto, la andalusí—, Millás dedicó siempre una muy acertada alusión a la antes citada eclosión del llamado neoplatonismo alejandrino.

Movidos por su monumental y reflexiva concepción monista del universo, los neoplatónicos buscaron un equilibrio entre las ciencias del pasado y el conocimiento del mundo presente. En tal *comunión espiritual* con el entorno estaba naciendo el deseo de conocerlo, de comprender sus mecanismos aparentemente ocultos. En definitiva, que en el espíritu de equilibrio con la naturaleza de los pensadores neoplatónicos, en su conexión con ella —aquella *simpatía universal con todas las cosas*, llamada así por los filósofos de la época—, Alejandría impulsaba el conocimiento científico y directo del mundo. Nacía la verdadera y escolástica observación de las cosas que, entre traducciones del pasado y elaboraciones de la época, estaba preparando el *diseño curricular* de las escuelas científicas orientales. Escuelas que, una vez arabizadas con el paso del tiempo, fertilizarán en Europa el sustrato latino visigodo de la ciencia hispana para generar la civilización islámica.

4

De este modo, la cultura griega esencialmente científica había florecido en Alejandría. También el propio concepto de escuela científica, de método, de obsesiva transmisión de conocimiento. Pero hay otro juego de conexiones que es necesario apuntar para poder acercarnos a la continuidad cultural que nos interesa resaltar. A ningún observador de la historia le pasará por alto que en la época a la que hacemos alusión —volviendo por un momento a la Alejandría griega— aún no se estaba preparando con urgencia el tiempo árabe, sino que antes se presentará con todo su esplendor el tiempo latino. Resulta evidente

que Roma fue anterior a la llamada Dar al-Islam, la etérea extensión geográfica de cultura islámica. Pero los grandes historiadores de la ciencia suelen anunciar un reparo esencial al tratar de las continuidades a las que venimos remitiendo: efectivamente, Roma no dio tanta importancia —o no destacó al nivel que lo hizo en el resto de materias— a la especulación científica, la ineludible *materia gris* esencial en todo proceso de transmisión de conocimiento.

Planteado así un florecimiento científico en Oriente Medio —con origen localizable en Alejandría— y una más que mediocre continuación romana occidental —civilización mucho más rica en cualquier otra manifestación cultural que en lo estrictamente científico—, nos encontramos con que el caldo de cultivo alejandrino se mantiene a fuego lento en los mismos centros en los que se venía produciendo siglos atrás. De nuevo estamos ante los *Pilares de la sabiduría*, como los llamó Lawrence de Arabia, en referencia a siete ciudades orientales esenciales en la transmisión de la cultura universal. Durante todo el tiempo romano, e incluso el tiempo romano-oriental expresado en griego de Bizancio —desde el 328—, continuará inalterable el reparto de escuelas científicas en un Oriente Próximo aún de lengua y culturas persa, siríaca, copta o griega. Ello nos lleva a la siguiente y trascendental afirmación: ese conocimiento científico no se transmitirá a Europa a través de Roma. Sólo llegará a tierras europeas cuando, vertido en la futura lengua cultural de medio Mediterráneo —el árabe— desemboque y sea continuado en al-Andalus merced a la *caja de resonancia* cultural del Islam.

El 31 de julio de 762 comenzaba así la construcción no sólo de una ciudad, sino de una lengua y una cultura. Como decíamos, fue un raro proceso de pacificación y síntesis, una voluntad de crecimiento entre las fiebres bélicas y teológicas que caracterizaron a los años 700 próximo-orientales. Evidentemente, la lengua árabe ya existía, pero sus límites no sobrepasaban los intercambios comerciales y las cantinelas orales mercenarias de pueblos nómadas de los desiertos. *Sarrakenoi*, los llamaron los griegos mucho antes de florecer el Islam: sarracenos. Pueblos de fuerte impacto tribual con una lengua semítica transportable que acabaría concitando la atención de todo Oriente Medio por la progresiva extensión de unas determinadas ideas religiosas y culturales a través de los viejos centros urbanos orientales; unas reacciones bien concretas al creciente dogmatismo cristiano de Constantinopla.

Los universos culturales generados en torno a las religiones no nacen

con sus fundadores, sino que se presentan como geniales retroalimentaciones —por lo mismo, evidentemente posteriores— que recrean biografías y palabras dadas. Bagdad fue el efecto de la voluntad sintética de una generación; el mínimo común denominador de pueblos que forjaron una nueva lengua científica probablemente por exclusión de los dos grandes imperialismos lingüísticos enfrentados: el griego de Bizancio y el pahleví de Persia. Si miramos un mapa de Oriente Medio y situamos la ciudad de Bagdad, percibiremos cómo no sólo fue importante su localización por el matiz geoestratégico entre los brazos del Tigris y el Éufrates, cuna de la antigua Mesopotamia. También pesó sin duda la ubicación geopolítica de una tierra intermedia excepcional entre los dos imperios mencionados —Bizancio y Persia—, a los que tratará de atraer —consiguiéndolo en gran medida— y a los que sintetizará de un modo sin precedente en el florecimiento cultural de Bagdad en permanente conexión con aquellos pilares de la sabiduría, la línea de ciudades sabias y viejas como el tiempo hasta Alejandría primero, y luego mucho más a Occidente.

5

Esa lengua nueva, el árabe culto, estaba emparentada según veíamos con el vehículo diplomático, científico y religioso del Oriente Medio no griego: la lengua siríaca que sin duda influyó en el árabe al entregarse ese relevo en la dirección cultural de la zona. Podríamos describir simplificadamente al siríaco como el arameo —hermano del hebreo— expresado en letras más parecidas a las que serán árabes. Con lo que podemos concluir que la nueva civilización que surgió tras la fundación de Bagdad destiló el mundo circundante indoeuropeo —el arco greco-persa de los imperios mencionados— y lo conectó con la vieja y telúrica cultura semítica —fenicio, hebreo, diversos árabes locales— de Oriente Medio. Poco se valora esta inusual aportación sintética cultural, pero cuando —por poner un ejemplo— el juego indio del ajedrez llegue a las cortes europeas, debe tenerse en cuenta a esta *autopista cultural,* que era capaz de conectar el valle del Indo con Europa a través de una lengua, el árabe.

La fecha exacta determinada para iniciar las obras de la nueva ciudad —31 de julio de 762— remite a un esencial saber científico de necesario tratamiento y valoración: la astrología, madre de ciencias varias en Oriente Próximo por sus requerimientos de cálculos mate-

máticos, conocimientos de física y entroncamiento con los mitos creacionistas relacionados con la religión; la interpretación teológica del Universo. Efectivamente, los astros —es decir, los astrólogos— decidieron qué día era más favorable para que los hados bendijesen a la nueva capital. No hay personaje de la antigüedad que no tuviese cerca a sus arúspices leyendo entrañas de animales, así como astrólogos tratando de escrutar en el cielo nocturno el transcurrir de la futura batalla diurna, o la vida del recién nombrado, recién nacido, etcétera. Pero la astrología no era una mera moda formal de reyes y proto-científicos mantenidos. La mayor parte de las viejas religiones locales de Oriente incluían trascendentales elementos de divinidades astrales, componente esencial de esa larguísima tradición persa convertida en universal desde Bagdad.

En este punto, debemos ponderar cuanto implica un determinado viaje: *de Alejandría a Bagdad*; los nodos esenciales de los procesos que llevarán al auge de la cultura árabe. Con esa misma expresion, pero en alemán —*Von Alexandrien nach Bagdad*— se tituló en 1930 un célebre libro de Meyerhof, de gran valor sobre todo simbólico. Meyerhof sostiene que todo el almacenamiento científico de Alejandría pasó a Bagdad en tanto que capital del Islam —insistimos, desde 762—. Pero no debemos ser tan restrictivos: en realidad, el papel de aquellos *pilares de la sabiduría* orientales quedaría minimizado si toda la historia de la cultura próximo-oriental hubiese dependido de la única entrega de todo el legado de Alejandría a Bagdad. En la historia, las cosas difícilmente son tan unilaterales, y más bien puede afirmarse que todo suele funcionar por acumulación, saturación y distribución a través de diversos cauces, no mediante un único caudal. Las ciudades sabias del Oriente, con sus escuelas de transmisión cultural tanto en persa como en siríaco —la que apuntábamos como *lingua franca*, lengua utilitaria media de toda la zona—, merecen un lugar destacado en la historia de la cultura árabe más allá del reservado para ellas en los libros unilaterales: meras destinatarias de la iluminación que desde Alejandría llegó a la capital Bagdad, y de ahí se distribuyó en racimo.

No; la expresión de Meyerhof —*de Alejandría a Bagdad*— debería emplearse para delimitar una extensión, no una transmisión unidireccional. Porque entre esos dos puntos geográficos los saberes y las corrientes religiosas florecían en centros urbanos de permanente tránsito —personas, lenguas, sectas— desde el Mediterráneo. Y en el otro extremo, Bagdad implicaba la extensión a los límites de la India, por

lo que esa área completa se enriquece con nombres de viejas ciudades cultas —griegas, siríacas, persas o incluso indias— como Alepo, Antioquía, Damasco, Edesa, Harrán, Merv, Mosul, Nisibis, Qinnasrín, Gundishapur, así como numerosos monasterios orientales —Dayr Qunna, entre otros— en los que sedimentó la *ciencia de los antiguos* acompañando a la naciente teología especulativa de tres sistemas religiosos.

Se trataba de una actividad similar a la de los monasterios cristianos europeos en el Medievo. Pero —decíamos—, el libro en que Meyerhof expone su teoría de la transmisión científica desde Alejandría a Bagdad —y luego vendría de Bagdad a Córdoba a través de El Cairo, Cairuán, Fez—, sí tiene un impagable valor simbólico en tanto que ejemplificador del transporte concreto de unas ideas determinadas en el Oriente y el Mediterráneo.

6

Efectivamente, un determinado ambiente cultural en árabe se estaba asentando. En torno a Bagdad, y por su atracción centrípeta, sedimentará la cultura de los árabes en una ávida labor traductora y creativa mediante la cual se adaptaba y actualizaba aquella cultura de los antiguos compaginándola —y ahí es nada— con las crónicas persas, relatos de los libros sagrados de las religiones iranias —zoroastrismo y mazdeísmo—. Una tradición cultural, por otra parte, acostumbrada al roce con la milenaria cultura india. Y aquí salta la simbología de Meyerhof y el nuevo componente que se incorporará a la suma árabe: parece que en Alejandría sí pudo aquilatarse la llamada *Summaria Alexandrinorum*, el mítico compendio de libros griegos supuestamente recuperados, recopilados y reunidos por los sabios alejandrinos para mayor gloria de la futura cultura árabe, en este caso específicamente científica.

De nuevo; entre el mito, la propaganda del naciente Islam y los ataques a la supuesta dejadez que los nuevos sabios en árabe achacaron a los colegas inmediatamente anteriores; entre todo eso se abre paso la leyenda de la citada *Summa Alejandrina* que una serie de científicos de la ciudad decidieron conservar y trasladar a las ciudades orientales de Harrán y Antioquía, desde donde alcanzarían a la ávida renovación científica de la capital, Bagdad. Se trataría en concreto de veinte libros: dieciséis obras fundamentales del griego Claudio Galeno (130-

201) y cuatro del muy anterior Hipócrates (460-377 a.C.). La *Summa Alejandrina* da fe de la importancia concedida a la transmisión de conocimiento concreto, a contar con bibliografía valiosa. Esos veinte libros, insistimos, son un símbolo de otros tantos en cuya conservación se afana Oriente Medio. Cuando se trasladen al siríaco y después al árabe, la lista ejemplifica la esencia de la cultura griega aplicada a cuanto un sabio debería conocer sobre todas las ramas científicas, con lo que la tradición de la ciencia de los antiguos no sólo se salvaguardaba, sino que nacía en árabe una tradición corpórea, legible y relacionable con una actitud entre ética y profesional del científico. El paso intermedio en siríaco elimina la posible pertinencia de *árabes en expansión*. No al principio; la forja del árabe culto que contenga a esos libros servirá también para la puesta por escrito de un Corán, palimpsesto oral de generaciones, que así se pretenderá fijar para siempre. No nace una lengua para un solo libro; pero los grandes libros florecen en idiomas universales.

En este punto de transmisión cultural sobre la base de libros concretos, conviene llevar a cabo un breve alejamiento del terreno para contemplar a vista de pájaro qué es lo que se estaba produciendo en Bagdad: nada menos que el imparable proceso de traducción al árabe de toda obra aprovechable para un presente *a la altura de los tiempos*. No es que el árabe se presente como lengua instrumental, transportista. Es que la cultura que comienza con la elevación del árabe al rango de lengua culta necesita conocer todo el estado de la cuestión previo. Retomamos así la idea de que en esencia no se está traduciendo al árabe, sino que se está creando un árabe a base de continuar en esa lengua —ya culta— toda la labor de tiempo y contraste de Oriente Medio. El movimiento de traducción en torno a Bagdad y los años 800-900 es un sístole cuyo diástole será el especular movimiento similar producido hacia el Mediterráneo occidental. Y es interesante, en este punto álgido de observación panorámica, comparar labores en Oriente y Occidente, para con ello contribuir a generar una imagen de continuidad y —en ocasiones— elocuente contraste.

Cuanto venimos refiriendo ocasionalmente sobre el saber anterior, o la llamada *ciencia de los antiguos*, debe ser ahora matizado. En puridad, los árabes la llaman *ciencia de los primeros*, y la matización no es baladí: si ese *ellos* —griegos— son *los primeros*, los arabizados dirán: *nosotros, los segundos*. Ya vendrán los terceros, y aquí lo que hay es continuidad. Sin corte ni suplantación o rapto de cultura, como parece

indicar el sentido mayoritario al plantear la mera traducción árabe —suplantación, secuestro— de la ciencia de los antiguos. Ese saber *de los primeros* —siendo los árabes *los segundos*, insistimos—, tiene relación con el modo en que se llamó en Oriente al principal arabizador de la filosofía griega, al-Farabi (870-950). Pues bien, lo llamaron *el segundo maestro*, siendo el primero Aristóteles. Efectivamente; ni un profeta, ni un clérigo, ni un árabe primigenio o primordial. Nada por el estilo: el primer maestro es un griego. Entre otras cosas porque el Islam había sido una civilización helenizada hasta —al menos— ese 762 en que se fundó Bagdad.

7

Basándose en unos textos de al-Biruni (m. 1048), James H. Holden recompone la carta fundacional de una ciudad, Bagdad, llamada en primer lugar *madinat al-salam* —ciudad de la paz, veíamos— y cuyo primer ladrillo fue colocado, según las recomendaciones de tal carta, en la fecha citada: 31 de julio de 762 (Sachau 2004:263). En cuanto al mapa de Bagdad, es una ciudad redonda —polis griega— con cuatro puertas situadas para que las vías principales —*cardo* y *decumanus*— se crucen en el centro de la ciudad. Es decir: en 762 difícilmente podemos hablar de una cierta *imprimación costumbrista islámica* ya sea en su sentido religioso, ya en los protocolos fundacionales de las ciudades, o incluso en materia de urbanismo. Pero estaba en camino. Porque en esa Bagdad de finales de los 700 —concedamos algún tiempo a su asentamiento, desde la primera piedra en 762—, se abre paso la síntesis política y cultural que da pie a lo islámico. Es una ciudad de forma greco-romana —ya vemos— y de alma persa, por cuanto pesa en ella la continuidad política, protocolaria, popular de la Persia sasánida. Desde gramáticos a primeros ministros, casi todo y todos provienen del mundo iranio, arabizándose con el tiempo. Porque lo atípico, lo genial e iniciático desde el punto de vista histórico, es que esa ciudad forja la identidad culta de una lengua, el árabe. Ese elemento trascendental impone un matiz *a contrahistoria* —ya *coletilla* permanente de estas páginas—: no *vienen los árabes*, sino que se arabiza ese universo cultural fronterizo entre lo persa y lo bizantino.

En la llamada dinastía de los Abbasíes, a la sazón el primer orden islámico de la historia, desde el califa al-Mansur (m. 775) hasta al-Mamún (m. 833) se pone en pie el Islam entre condensaciones lingüís-

ticas para la forja de una lengua imperial, el árabe, hasta la edificación de un pasado acorde con su proyecto de estado —*continuidad retroactiva*—. Son los años en los que se inventa la letra minúscula griega ante la demanda de copias de manuscritos científicos y filosóficos de los antiguos. Bagdad requiere volcar la tradición de los griegos para continuarla. De nuevo: no *vienen los árabes;* no se trata de guerreros o camelleros repentinamente comprometidos con el mundo de la cultura, sino que se trata de los centros culturales de Oriente Medio —aquellos *pilares de la sabiduría* del T.E. Lawrence— que se empiezan a expresar en una lengua culta nueva: el árabe.

Procediendo a modo de *flash-back*, el hito que nos interesa resaltar del Islam —civilización— es un precedente cultural de finales de los 600 sobre el que se fundamenta en gran medida la eclosión de una nueva lengua culta en Oriente Medio, el árabe, según vemos. Afirmábamos —con cierta recámara— que los Abbasíes son *el primer orden islámico de la historia*; lo primero realmente distinguible como islámico. Para no entrar en excesiva contradicción con cuanto postulamos sobre la continuidad en cuestiones de tanta trascendencia histórica, podemos localizar un punto de referencia previo a la elevación imperial del árabe. Se trata de la reconocible *revolución de Abdel Malek*, uno de los llamados *califas de Damasco*, por más que ya veíamos cómo hay que poner en cuarentena todo cuanto se nos cuenta sobre el llamado tiempo omeya, un tiempo en que lo islámico aún está *buscando su propio vocabulario* (Baer 1999:40).

Porque el problema con este califato omeya es la coloración que adquiere en los libros de historia. Se nos hace ver que ya todo es islámico desde 622 —fecha supuesta de un cierto viaje del profeta Mahoma, consolidación mítica de lo islámico—; pero un hombre culto posterior a este tiempo, Juan Damasceno (674-749) —santificado padre de la Iglesia— veíamos que no fue capaz de localizar en su ciudad un cierto imperio omeya. Sin embargo, sí acierta a censar las herejías de su tiempo griego entre las cuales sitúa a los llamados ismaelitas. Curiosamente, tampoco escribe *musulmanes* ni *Corán*, en tanto descalifica unos —así denominados— *escritos de Mahoma*. Es evidente que algo se estaba gestando, si bien aún no tenía dimensión histórica reconocible.

8

Por aquello de hacer *historiología*, quizá deberíamos destacar un hecho: ese sabio cristiano de Damasco se erige en azote de iconoclastas y maniqueos, en tanto no parece preocuparle, por encima de tales, la supuesta consolidación islámica de ese ínclito *califato* de Damasco. Sea como fuere, con régimen islámico o —simplemente— con predominante grupo de presión beduino en Damasco, sí parece cierto que en torno a la hegemonía castrense de un tal Abdel Malek (685-705) se produjeron cuatro hechos significativos, vistos desde la cómoda atalaya del hoy: en primer lugar, se incluyen pasajes en árabe en el interior del templo de la Roca en Jerusalén —islámicos en su lectura posterior, pero no coránicos—, aquella reconstrucción del Templo como preludio del fin del mundo en el tiempo mesiánico de mediados de los 600. En segundo lugar, se insertan inscripciones en árabe en el bordado de las sedas orientales trabajadas en Siria, desdeñando las imágenes. En tercer lugar se incorporan del mismo modo textos árabes en las monedas que se acuñan, como símbolo del poder coercitivo de su tiempo o de insumisión frente a la capitalidad teórica bizantina. En la serie de monedas que se conservan, algunos casos son especialmente significativos por cuanto implican de *proceso en marcha*, con validación de la moneda por la ceca en griego —*kallos*— y en árabe —*tayyib*— y no nos engañemos: no sólo acuñan moneda los estados, sino también los proyectos alternativos de estado, las resistencias a una determinada obligación de legitimidad. Esas acuñaciones pueden ser entendidas perfectamente como insumisión fiscal. En cuarto lugar, se comienza una *arabización desde abajo* como parecen atestiguar una serie de hadices —tradiciones— en los que se anima a poner a los hijos nombres árabes, a cambiarse el nombre por uno árabe, y a manejarse en árabe (Bashear 1984:331).

Por insistir algo más en esas monedas conservadas: hablan por sí mismas; en Damasco, ciudad vieja como el tiempo, griega en su vida pública y, si acaso, siríaca/aramea en determinadas manifestaciones culturales y religiosas, se acuñan dinares —del latín *denarius*— en los años 600 con inscripciones en una lengua que hasta entonces no se escribía más que en ocasionales inscripciones sin un alfabeto fijado definitivamente. En efecto, la lengua árabe, viva desde mucho tiempo atrás en la tradición oral de los núcleos caravaneros del desierto, no constaba aún de *scriptio plena* a principios de los 600, ni aún algo después. Pero esto parecía estar cambiando en la ciudad de Damasco.

En esas primeras monedas, consideradas *arabo-bizantinas* —denominación, en nuestra opinión, aplicable a toda la época—, se recogen varios hechos significativos: en primer lugar, se ha borrado la imagen del soberano. En segundo lugar, se ha eliminado el vestigio de la cruz del reverso. Las leyendas son las siguientes: «*La ilaha ila Allah wahid. La sharika lahu*» —no hay más que un Dios, nada puede asociársele—. Y en el reverso «*Allah ahad, Allah al-hamd, lam yalid w lam yulad*» —Dios es Uno, alabado sea. Ni engendró, ni ha sido engendrado—. En tercer lugar, en ninguna de las monedas anteriores al 800 aparece la más mínima referencia a la palabra islam, aunque sí a un profeta que suele aparecer en las crónicas siríacas asociado a corrientes mesiánicas: Mahoma.

La conclusión es meramente correlativa: quien acuña esas monedas se acerca progresivamente a las tesis iconoclastas —coincidencia de Juan Damasceno con el poder efectivo de su ciudad—, pero con un discurso reactivo espetado por igual a la teología cristiana bizantina o a determinadas creencias maniqueas: sólo hay un Dios y no tiene hijo. En esas monedas se ha sintetizado la llamada *revolución de Abdel Malek*, consistente ésta en los inicios de la arabización de Oriente Medio. Se arabiza una polémica teológica y nace el proto-islam auspiciado por los que detentan la fuerza defensiva de las ciudades de Oriente Medio. Una fuerza ciudadana que pone fin a las sucesivas mareas invasivas bizantinas y persas en la larga guerra entre los imperios.

Ese anuncio de un mundo nuevo es herético desde lo institucional bizantino, *constantinista*; pero también incluso para el más común judeo-cristianismo ambiental. Se desplegará algodespués en toda su amplitud con la ya referida fundación de Bagdad —762— que, sin continuidad política alguna desde las alturas damascenas, hace suya la cadena de revoluciones sarracenas desde finales de los 500, dotándolas de un sentido lineal que culmina en Bagdad y por tanto debe pasar míticamente por Damasco para tener tal linealidad en su discurso de legitimidad, hasta el punto improbable de que los señores persas de esa ciudad se dirán a sí mismos familiares nada menos que de un tío del Profeta —Abbás, y de ahí lo abbasí—; un Profeta sobre el que hablaron las crónicas siríacas de los 600 preguntándose las comunidades judías heterodoxas si sería por fin el Mesías. La eclosión de una nueva lengua culta, el árabe, y el empuje sincrético de una tendencia reli-

giosa abrahámica heterodoxa erigida con el tiempo en nueva religión —el islam—, harán posible la nueva coloración del mundo que nacerá en Bagdad. El árabe y el islam —religioso— generan el Islam —civilizador—. Pero sin éste, aquel no habría pasado de corriente herética.

Ya veníamos preparando el camino para adentrarnos, sin ambages, en el terreno de la transición religiosa, hasta ahora colateral en lo referido al Islam. Así, el islam resulta ser un fenómeno religioso que nace de una doble reacción teológica: las limitaciones a la complicación oficialista cristiana, a la ortodoxia —aquello de *lo uno y lo trino*—, a la prohibición rabínica de expresarse el judaísmo en términos mesiánicos, y a la exuberancia mitológica maniquea en concreto o gnóstica en general. Pero vayamos por partes, porque la pretendida historia lineal de las religiones, comúnmente aceptada por religiosos sin formación y científicos sin conocimiento del hecho religioso —por recurrir al célebre *dictum* o *qawl* de al-Maarri—, convierte la historia real de tales ideas en un conducto de canales aislados, compartimentos estancos, de circulación irreversible hacia el futuro y sin contacto con el exterior.

10

La realidad apunta a todo lo contrario: procesos religiosos nacidos de un mismo magma complejo, sincrético, del que van emanando exclusivismos precisamente por un deseo de asepsia en la constante *mezcla de aguas* que se produce por la natural evolución histórica de las ideas religiosas. Las tres religiones positivas en discordia —judaísmo, cristianismo, e islam— se definen más por exclusión entre sí que por aparentes *caños proféticos* exclusivos de cada cual. En esto resulta imprescindible retocar fechas asumidas como actos fundacionales irreversibles. Extremo éste en el que debemos madurar una serie de ideas que afectan al conjunto de los monoteísmos próximo-orientales y valga como recapitulación o suma y sigue:

– Para empezar: es evidente y demostrable la antigüedad del pueblo judío. Pero, ¿realmente debemos seguir pensando que la praxis y la dogmática conocidas como judaísmo provienen de los prístinos orígenes? ¿Qué entenderíamos por judaísmo sin —por ejemplo— la alternancia de comentarios y exégesis de origen ierosolimitano frente a los babilónicos; o la codifica-

ción teológica de Filón de Alejandría, o la fijación de la versión griega de la Biblia Judía —la *Septuaginta*—, o el rechazo a la misma por un judaísmo posterior, decididamente anti-cristiano en ambientes rabínicos que después construirán su determinada *continuidad retroactiva* en torno al mito rabínico de Yavné en los alrededores del año 80 de nuestra era? Por tanto: ¿qué entenderíamos por judaísmo sin su permanente regeneración *epigenésica* en función del entorno, ya sea pagano o cristiano, ya sea para asumirlo o para rechazarlo? No hay un tronco judío del que se desgaja el resto; cuanto hay es un tronco común de lo que hoy entendemos como cada religión, sus ramas, ninguna de las cuales está más cerca o lejos del tronco que el resto. Porque cobran forma actualizada con el tiempo ya que, como en todo lo histórico, la esencia es siempre el movimiento. Y nueva hipótesis: comprendido en su esencia tal movimiento, tal evolución, ¿realmente se necesitan *fundadores absolutos* de sistemas religiosos, o aparecen como necesidades de fijación mítica personalista en aquellas continuidades retroactivas?

– Otra idea fundamental es el paso similar de la *opción cristiana oficial*. ¿Cómo comprender un cristianismo sin la permanente reacción entre procesos encontrados? Marcionismo anti-judío, Alejandría frente a Antioquía, teología marcada por la reacción frente al hermetismo egipcio, el maniqueísmo, o el gnosticismo en general. El papel intelectual del neoplatonismo pagano… En otro orden de cosas, ¿por qué razones se decide la ruptura con movimientos baptistas de similar tratamiento evangélico? ¿Cómo podemos llamar *heréticos* a procesos muy anteriores a la fijación de un dogma? La *retroalimentación dogmática* es el arma de los exclusivismos futuros. El habitual *cristiano-centrismo* oficial pretende que corrientes religiosas como el gnosticismo o la magnífica variante maniquea —por poner un ejemplo— son derivaciones heréticas de su mensaje prístino. Pero la realidad es bien otra: sin esas corrientes religiosas, anteriores y correlativas, no sabríamos explicar el cristianismo más que como se viene haciendo, como creacionismo centralista, ninguneador de periferias.

- En ese entorno de constante interacción creativa —formativa—, otros procesos contribuyen a la ocasional *definición por exclusión*, o bien a la asimilación no reconocible de elementos exógenos. Es el caso de la religiosidad llamada pagana, en constante enriquecimiento mitológico de las religiones en proceso. También, a partir de los 200, el ya aludido maniqueísmo, la *bête noir* de todas las religiones oficialistas. Es imposible comprender el islam, por ejemplo, sin la larga sombra del maniqueísmo en Oriente Medio.
- Tampoco es desdeñable la relación de unos procesos, hoy definibles como religiosos, frente a otros definitivamente científicos, culturales en general, o incluso literarios en concreto. Por empezar por estos últimos: el ya suficientemente destacado tratamiento filológico en Alejandría de —por ejemplo— las obras atribuidas a Homero —la Ilíada y la Odisea—, generó un movimiento de exégesis y respeto textual sin el cual no se comprenderían similares tratamientos de libros reconocibles como sagrados. ¿Cómo separar la formación general, de la formación religiosa en Oriente Medio, Egipto, norte de África, Asia Central en los largos siglos de indefinición religiosa reconocibles? ¿Cómo aislar lo sectario religioso de determinadas prácticas astronómicas y astrológicas, o de alquimia? ¿Dónde situar la línea divisoria entre esto, las fuentes del conocimiento atribuidas en Egipto a Hermes Trismegistos, o las escuelas de oráculos caldeos, etc? Todo es ambiental; todo es entorno —decíamos— hasta que se delimiten los contornos.
- No haber tenido en cuenta todo lo anterior puede comprenderse en largos siglos de información monocorde, de historia oficial confundida con proselitismo. Pero el siglo XX arrancó del subsuelo innumerables fuentes de nueva y fértil confusión. Sin ser exhaustivos, hoy contamos con los descubrimientos documentales de Qumrán y la Genizá cairota para las fuentes del judaísmo —entre otros tantos yacimientos como Wadi Murabba`at o hasta Masada (Trebolle 2002:35)—; de Nag Hammadi para las mil formas de cristianismos podadas por la oficialidad; los yacimientos de Madinet Madi, Kellis, Turfán y Dunhuang para poner en valor el papel del gnosticismo y maniqueísmo; los lla-

mados *papeles de Sanaa* para fundamentar una sólida crítica textual del Corán y sus apócrifos, etcétera. En definitiva, hace ya décadas que la historia de las ideas religiosas puede ser obra de científicos. Una obra que abata los muros de vetusta legitimidad que pretende aislar lo dogmático y lo apócrifo, lo oficial y lo subversivo, la materia del filólogo de la del historiador —genial y olvidada labor de historiología—, y los pretendidos ámbitos exclusivos de lo judío, lo cristiano, lo islámico, lo maniqueo y lo pagano. Como veíamos, *todo es siempre lo mismo, pero en continuo movimiento.*

12

Y esto nos retrotrae a lo siempre aludido: la *epigénesis* del islam, su nacimiento mediante enraizamiento en el denso entorno. Antes de su providencial conjunción con lo *nuevo árabe* para la forja del Islam como civilización heredera de Roma y Persia, antes de que la codificación dogmática diera al traste con los sincréticos comienzos propios de toda forma que se precie de universal, el proto-islam, cuanto se anuncia desde siempre hasta Bagdad —acta fundacional simbólica de un tiempo nuevo—, tal proto-islam, decimos, se afianzaba como *mínimo común denominador* de innumerables formas religiosas de su entorno. De ahí su extrañeza para lo exclusivista, de ahí su universalidad.

El Corán surge en un entorno en el que cobra sentido como reacción literaria mesiánica a todas las ortodoxias en curso. Será puesto por escrito tiempo después, por tanto en otro entorno en el que se le insufla no menos sentido: como palimpsesto de decantación abrahámica, incluirá referencias a toda esa larga tradición. En eso consiste la continuidad retroactiva del islam y su función conativa a todas las corrientes barridas de las mayúsculas ortodoxas de la historia. La vieja escuela de *sumisión a la senda* (Rivero 2000:12) encuentra aquí dos poderosos aliados en el exotismo y esencialismo con que alternativamente se explican los hitos del islam. Así, se mantiene —que no se sostiene— una historia oficial al servicio de bien sea una buscada alteridad aséptica —marcadamente orientalista— o bien una excepcionalidad inimitable —marcadamente proselitista medieval musulmana—. Pero el islam no es tan raro ni tan intrínsecamente inigualable. Ya podemos dejar de instalar tramoya pagana beduina para hechos que se produjeron entre los 600 y los 800 en una de las regiones con

más tráfico de ideas de todos los tiempos. Los reductos de paganismo clásico acompañan a las viejas tradiciones sarracenas del desierto; un desierto poblado desde cuatro siglos atrás por miles de comunidades marcadamente sectarias de cultura muy parcial, algunas de las cuales, a su vez, contaría con miles de miembros.

En este sentido, las ya aludidas aportaciones de Ramón Teja (2008a y 2008b) entre otros estudiosos del judeocristianismo *sarraceno* de los años 200/400 nos presentan un Oriente Medio formado, asentado y mezclado frente al cual se abrirá paso una religión surgida como reacción. No podemos entender la biografía de Mahoma, por ejemplo, sin leer las vidas de los padres del desierto de aquellos siglos, como no podíamos entender la de Jesús el Nazoreo sin aludir al semejante valor de la palabra en un sincretismo mesiánico al que dota de forma literaria en continuidad retroactiva. O aquel Moisés, etimológicamente *salvador*, igualmente incomprensible sin el marco previo de un pequeño pueblo esclavizado por todo imperio que pasase por allí, a la sazón egipcios y persas. Por lo mismo, no entenderemos el dualismo coránico sin valorar la expansión del maniqueísmo, por ejemplo, o no sabremos contextualizar la obsesión coránica por la virginidad de María o el rechazo a las imágenes sin partir de la literatura evangélica apócrifa o el gran debate iconoclasta de los tiempos.

La escatología coránica, su obsesión salvífica —apocalíptica, mesiánica—, el conocimiento prácticamente gnóstico simplificado que clausura una ignorancia —*Yahiliya*, en árabe— o el profeta como sello final que convalida una cadena de enviados —maniqueísmo son elementos enmarcables en la literatura gnóstica y mesiánica judeocristiana de su tiempo en las ciudades y desiertos de Oriente Próximo y Medio, no en las improbables aldeas de sur de la actual Arabia Saudí, de donde probablemente provendrían las referencias biográficas a un profeta allí ubicado. Al igual que el cristianismo no nace en Belén o donde quiera que se situase míticamente el nacimiento de Jesús, Meca es un mero *topos* mítico de encuadre literario en esa red de influencias entre el mundo bizantino, el persa, y los corredores intermedios formados por los asentamientos caravaneros próximo-orientales, en los que destacará también la Kaaba como parte de una red de templos zoroástricos —*torres de silencio*— junto a la aún conservada en Dasht-e-Rostam —Irán—. En resumidas cuentas, es muy probable que la universalidad del islam provenga, precisamente, de la impresionante función sintética —en el sentido de síntesis, no de artificio— con que valida todo

cuanto un mundo y un tiempo había desperdigado de un modo natural, y de hecho así aparece recogido después como magnifico requerimiento coránico de validación y renovación, no de surgimiento de la nada.

13

El resto consiste simplemente en retomar el ritmo natural de las cosas, asimilando narrativamente el *flash-back* con que tratábamos de ubicar en su sano juicio historiológico los hitos principales tanto del islam como del Islam. El modo en que esa civilización y esa religión avanzaron sobre el mapa de Oriente y el Mediterráneo tiene, pues, que ver con el movimiento de peonza que nos muestra la mitología oficial, pero trastocando tiempos. Así, el eje partiría de Bagdad, reinterpretando la tradicional trayectoria rotativa y traslativa contenida en los manuales: Meca, Medina, Jeriusalén y Damasco, Kufa y Basora… Ese citado juego de peonza en movimiento ejemplifica más bien una reubicación cultural *a posteriori*: algo así como trazar, desde la Constantinopla del 325, una línea que partiese de Belén, Jerusalén y Roma, y no las correrías de míticas caballerías milagrosas. Gran parte de la extrañeza del Islam —sus citados exotismo y esencialismo—, proviene precisamente de no asimilar en su sano juicio unos siempre lógicos movimientos históricos.

En una visión interpretativa de conjunto, y en contra de la interpretación asumida, el Islam debió convencer como sistema cultural antes que vencer. Un mero vistazo al mapa de cuanto serán las tierras de la Dar al-Islam nos ofrece el trazado de una línea de ciudades, alternativa a la de las grandes capitales costeras del llamado *Bajo Imperio Romano*. Resulta evidente que el Islam es un gran cadena de sedentarizaciones urbanas —en contra, nuevamente, de otro de los grandes mitos asociados, su beduinismo—. Pero analizando el avance islámico hacia Occidente, por ejemplo, en la cadena de ciudades islamizadas no se consumaba directamente el control de los más célebres centros urbanos previos, sino que se dibujaba una segunda línea interior, paralela a la línea costera de capitales mediterráneas. Es decir; una línea de importantes ciudades costeras en la ruta hacia Occidente sería la constituida por Constantinopla, Antioquía, Alejandría, Trípoli, Cartago y Tánger. Pero la primera serie de capitales islámicas digna de ser considerada no aprovecha esa línea en un primer momento; no *con-*

quista la línea de importantes centros comerciales costeros, sino que se adentraría en el desierto generando una ruta alternativa de ciudades. Así, siguiendo en paralelo interior a la línea de ciudades costeras antes citada, surgiría la ruta de Bagdad, Damasco, Fustat (El Cairo), Kairuán y Fez.

De la interacción entre esas dos líneas de ciudades, en poética simbología del desierto asomándose al mar —pero siempre desde ciudades—, el Islam heredará el imperio comercial romano, monopolizando en gran medida el tráfico hacia Occidente de una serie de rutas verdaderamente lucrativas: seda, papel, especias, oro y esclavos, negocio lucrativo éste último desde Roma. Con toda probabilidad, el lugar del Islam en el mundo provendría de esa prosperidad, sustentada por los modos civilizadores abbasíes —con epicentro en Bagdad—, en permanente nutritivo diálogo cultural con el resto del espacio, ya islámico, ya romano bizantino. Porque no hay sistema cultural universal que no se expanda por comercio, y el Islam es un enorme sistema comercial incluso sustentado poéticamente por un islam religiosamente narrado en lenguaje comercial, el modo coránico en que el debe y el haber se cuadrarán en el día de la Deuda y al fin del mundo lo precederá *el día en que no haya comercio ni amistad*. Con el tiempo, la historia nos hablará de cuatro poderes mediterráneos en competición desde los 800: por un lado los *rumis* —bizantinos— y los francos en la ribera ya marcadamente cristiana, y por otro los Abbasíes orientales y los Omeyas andalusíes, a la espera de nuevos poderes entre ellos —Fatimíes, de gran trascendencia—. Porque el Islam nunca fue un solo Imperio sino una gran ruta comercial que pivotaba poderes paralelos y sobre la que avanzó un enorme sistema cultural y religioso. Por otra parte, la relación de alianzas entre esos cuatro o cinco poderes mediterráneos será compleja, dado que según el recuerdo de intercambios de embajadas que se conserva, la alianza de Córdoba —por ejemplo— se establecería más asiduamente con Constantinopla, en tanto la de Bagdad lo haría con Aquisgrán. Que, en la historia no manipulada, rigen menos las supuestas corporaciones religiosas que aquello de *el enemigo de mi enemigo es mi amigo*.

Discurrió la civilización islámica sin solución de continuidad desde la Roma clásica hasta las albacoras del Renacimiento europeo, advirtiéndonos la pausada lectura de sus logros que todo es movimiento —Aristóteles— y no tanta inducción con saltos creacionistas desde la nada. También nos advierte, de la mano del ya lejano Gregorio de

Nicea, que *la historia es una permanente secuencia de nuevos comienzos*, nacido cada uno de su propio ayer y su entorno, por más que la historiografía pesimista plantee un continuo devenir de desastres y decadencias. Así, y al igual que nada hubo intrínsecamente decadente en el Imperio romano —mal que le pesase a Edward Gibbon (1984)—, sino que de él emanó algo vigorizado y cambiante, tampoco decayó el Islam sino que se dieron cita unas circunstancias prometedoras de enésimo cambio y relevo. Tales circunstancias pueden resumirse en un conglomerado de hechos concretos que se concitaron mucho después, en el cambio de los 1400 los 1500:

- La toma de Constantinopla por los turcos en 1453 consolidó una situación real del Islam institucional des-arabizado que se venía anunciando desde la caída de Bagdad en manos mogolas —1258—. Se consumaría la ruptura entre el Islam de Oriente con el de Occidente, tal y como se había producido previamente la cesura entre la Roma oriental y la occidental.
- Paralelamente, la toma de Granada por Castilla y Aragón en 1492 propició una situación semejante, preludiada por la toma de Sevilla por Castilla en 1248 con el *auxilium* del futuro rey nazarí de Granada. La definitiva desaparición de al-Andalus rompió la continuidad mediterránea del Islam de Europa con el del norte de África.
- La circunvalación portuguesa de África —1498— eclipsó el próspero comercio norteafricano antes descrito y que culminaba en Europa. Las rutas caravaneras verían cómo la demanda europea ya no necesitaba su mediación.
- La conquista de América acabó por eclipsar completamente a aquella necesidad de mediación comercial del Islam, clave de su prosperidad y fundamento económico de su cultura: la plata americana sustituiría al oro africano, por decirlo de forma esquemática.
- Por último la invención de la imprenta de tipos móviles por Gutemberg a principios de los 1500 concedería a Europa el salto cultural definitivo para constituirse en la altura de los tiempos, oscureciéndose la visión de lo árabe e islámico medieval y desdibujándose su papel propiciador. Las lenguas del Islam —y muy

especialmente el árabe— no adaptarían tal progreso por complejos y obsoletos sentidos de superioridad cultural, en la base de la muy extendida percepción islámica post-medieval de que la modernidad le es ajena. Una idea enraizada en la similar percepción de sus propias fuentes culturales: que todo surgió de la nada, de pronto, y por mediación de una sola persona. El argumento recurrente de cada ortodoxia implantada, desestimada en la visión de conjunto de tantos siglos de tonos grises, sintéticos, eclécticos. De larga y candenciosa evolución.

Esta relación anterior establece las causas del eclipse islámico desde mediados de los 1400. Los factores de pérdida, sobre todo comercial y en menor medida militar, establecen el negativo de los factores previos de prosperidad. Es decir: todo cuanto provocó su eclipse es cuanto había propiciado su éxito como sistema: comercio, intercambio, sociedad de conocimiento abierta.

27. LA LENGUA DE MUTANABBI

1

Los primeros gramáticos árabes eran, sin duda, psicolingüistas. No analizaban empíricamente una lengua consolidada, sino que forjaban una *completa correspondencia entre ritmo de pensamiento y ritmo de la lengua* (Sacchi 2004:19), partiendo de que esta lengua se suponía especial, teológicamente hablando, y que aquel pensamiento se pretendía revolucionario. Entre los años 650 y 800 nacía el árabe tal y como lo reconocemos en las fuentes clásicas. No se inventaba una lengua, pero sí se elevaba una forma de comunicación oral al rango de lengua culta, escrita y universal. Se convertía en vehículo cultural del Mediterráneo, continuador de similares lenguas vehiculares anteriores. En esa construcción se daba forma a un imaginario concreto: la obsesiva y permanente referencia civilizadora a la tierra que vio nacer al profeta Mahoma, Arabia, mediatizaba la elección de un vocabulario, de una visión del mundo.

Así se primaba lo artificiosamente beduino frente a lo naturalmente urbano, en unos procesos de aculturación lógicamente surgidos en las ciudades de Oriente Medio; de nuevo, los *siete pilares de sabiduría* para Lawrence. Y con la *beduinización lingüística* del árabe se abanderó una interpretación creacionista del islam, emanado en esa tradición mítica de las arenas del desierto.

El primer gramático de la *lengua de Dios* —según es calificado el árabe el propio Corán— pasa por ser Sibawayhi (m. 793), si bien se considera esencial la labor previa de un estudioso de la poética beduina, Jalil —m. 798, con serias reservas en la datación—, un autor cuyas referencias se pierden en la neblina del mito y cuyo tratamiento apla-

zamos para más adelante. En realidad, conocemos la obra lingüística de Sibawayhi merced a la posterior compilación de Mubarrad (m. 898) y la que de ambos hace el alumno de este último, Sarrach (m. 928). Estamos ante la clásica *cadena de transmisión* de conocimientos, que la continuidad de pueblos sabios en Oriente Medio siempre propició, ya sea en griego, latín, arameo, siríaco, o —en este caso— en árabe.

A los efectos prácticos, el libro de Sibawayhi —y no aportamos título concreto porque se conoce precisamente como el *Libro* de Sibawayhi— no puede ser considerado una gramática en el sentido estricto del término. Algo que sí puede hacerse con la obra del último citado de sus discípulos, Sarrach, que lleva por título precisa y oportunamente *Fundamentos de gramática*. El de Sibawayhi es más bien un *diwán*, una compilación o crestomatía de textos, curiosidades y rarezas de la lengua árabe. Es decir: la endémica *continuidad retroactiva* no se aplica en exclusividad a los sistemas religiosos; también las culturas nacen de la lenta cocción de mitos fundacionales presentados espléndidamente mucho después. Las cadenas de transmisión de la cultura islámica en ciernes, al igual que aquellas del rabinismo judío, se establecen desde el presente en generosa proyección hacia el pasado de un determinado *diseño curricular* que en realidad es elaboración contemporánea pero adquiere así la legitimidad que concede siempre lo vetusto. Cualquiera sabe qué pudo haber dejado escrito Sibawayhi, si dependemos de *discípulos veneradores* que escriben doscientos años después.

2

Hechas esas reservas, las dudas sobre el carácter gramatical del *Libro* de Sibawayhi han sido expresadas ya por Versteegh (1977:11), quien alude al interés de la obra en cuestión por algo que hoy denominaríamos —en terminología sociológica— su *enfoque etic*: externo, desde fuera. En efecto, Sibawayhi es un persa acercándose a la lengua árabe; un intelectual de lengua y cultura persa, indoeuropea, proveniente de Irán. Su conocimiento del árabe no es el de un nativo, y de hecho los expertos en el *Libro* destacan su *rudo árabe* —idea permanente en Owens (1988)— señal de forzada vehiculación en tal idioma.

Su procedimiento científico no es el de un gramático, sino que es más parecido —y valga la comparación— al de un coleccionista: selecciona y destaca expresiones de la lengua árabe que otros han recopilado, acaso aquel citado Jalil u otros que aparecen en las versiones del

Libro de Sibawayhi como un tal Yunus (m. 798), de clara ascendencia judeocristiana por tal nombre. Es evidente que el procedimiento compilador de Sibawayhi parece el adecuado para acercarse a una lengua desconocida; primer paso de conocimiento en una lengua ajena de transmisión oral. Sibawayhi bebe de una seria de *adelantados* coleccionistas de términos que se mezclan con los nómadas para recoger las expresiones que estos van dejando por el camino.

Por tanto, siendo él el primero, a la muerte de Sibawayhi en 793, la lengua árabe aún no contaba con una sistemática exposición que sirviese de arquitectura lingüística adaptable a tanta cultura acumulada en la región próximo-oriental. También cabe destacar un hecho pasado antes por alto: el enorme silencio fontanal entre la muerte de Sibawayhi —de nuevo, 793— y la de su *heredero* Mubarrad —898—. Nada menos que más de un siglo. ¿Es esto continuidad en tareas gramaticales árabes, o más bien parece indicar una de nuestras siempre citadas retro-alimentaciones? Es decir: mucho más lógico resulta intuir que Mubarrad, a finales de los 800, buscando fuentes y recopilaciones del árabe más clásico posible, encontró y usó la crestomatía de Sibawayhi datable un siglo antes. Ya llegará la obra de Sarrach y, sin solución de continuidad, se alcanzarán las cotas gramaticales de Ibn Aqil (m. 1367) o incluso Suyuti (m. 1505), cada uno de los cuales *pasará a limpio* cuanto necesiten de los anteriores, o bien atribuirán a los anteriores cuanto necesiten para lo suyo —en malintencionada interpretación.

Pero dejemos fechas y procedimientos tales; a nosotros nos interesan los arranques, las definiciones, y lo que no parece adecuado es afirmar que mucho antes de los 800 estuviese claramente codificada la lengua árabe como vehículo cultural. Una lengua cuya opinión de si misma dista mucho del modo en que las demás lenguas humanas se definen: porque el árabe sobrelleva la rémora de ser considerada por el islam la lengua de Dios, y se presenta intelectualmente con las alas de la poesía. Así, todo árabe culto sabe que se expresa en la llamada *lengua de Mutanabbi*, por el nombre de un poeta principal en esta lengua y en las albacoras de su tiempo histórico. Un poeta, este Mutanabbi (m. 965), que incluye en su vida y nombre la paradoja de cuanto significa: *el que se las da de profeta*, en interesante bucle conceptual para rizar más el rizo de las rémoras religiosas de esta lengua.

3

En la historia de la lengua de Mutanabbi ocurre igual que con el asunto de las invasiones: en la región mejor defendida del Mediterráneo, con dos Imperios en litigio —Bizancio y Persia—, ¿tiene sentido plantear colapsos merced a la fuerza milagrosa de un puñado de árabes, o tiene más sentido reconocer la anulación mutua de ambos y el aprovechamiento posterior de unas yuxtapuestas poblaciones que sólo con el tiempo aparecerán en los libros de historia como *marea unificada* —efectos tomados por causas—? Trasladándolo a lo lingüístico: la región con mayor tasa de especulación intelectual del Mediterráneo, con legendarias diatribas religiosas de implicación política y viceversa, diatriba política de expresión religiosa, e ingente masa cultural acumulada en esas lenguas sabias que eran el griego, latín, persa, arameo o siríaco, incluso copto en Egipto, ¿realmente debemos pensar en eclipses culturales de la mano de una lengua aún en su fase rudimentaria oral? ¿No deberíamos dejar pasar algo más de tiempo?

Es decir: ¿podemos ya dejar de pensar en milagrosos creacionismos para pasar a aceptar la lenta normalidad evolutiva de las cosas? De nuevo, lo interesante no es cómo *los árabes* se expandieron. Eso es un mito por lectura simbólica de lo que realmente interesa: cómo y por qué todo aquel estado de cosas cultural y civilizador decidió arabizarse. La *beduinización* del islam será una cortesía para con las asumidas como fuentes espirituales de sus fundamentos; la admitida como cuna del elegido y asumido como su profeta principal. Pero sus fuentes culturales son otras; son las culturas en vigor de su tiempo entre las que, poco a poco, surgió una *lingua franca* que acabaría siendo vehículo de ideas. No se impuso una lengua *a uña de camello*; más bien se arabizó progresivamente un universo cultural, probablemente merced a la única vertebración de aquella época post-bélica: las rutas comerciales de los árabes.

De aquí emanan interesantes contactos entre el desarrollo de la gramática árabe y el surgimiento de diversas disciplinas. Es paradigmático el paralelismo de la evolución lingüística con la del derecho, la teología o incluso ciencias como la medicina islámicas. ¿Qué sentido tiene imaginar a generaciones de árabes estudiando todas las ciencias para después traducirlas a su idioma? Unos árabes que además eran supuestamente *tropa conquistadora* y que se acercaban a todas las disciplinas intelectuales sólo con el objetivo de comprender mejor el Corán,

tal y como reza el dogma seglar del orientalismo clásico. ¿Qué sentido tiene estudiar por una parte los debates religiosos cristianos y por otra la del *Kalam* islámico —teología especulativa— cuando se están produciendo prácticamente en las mismas fechas y lugares; cuando tratan prácticamente las mismas cuestiones (Cook 1980:32)? ¿No es el mismo debate el que trata sobre la consustancialidad de Jesús y Dios —*logos* y *nous*, recordemos— y el que plantea que el Corán es consustancial con Dios?

Esa historia de *parques temáticos* con compartimentos estancos y muros de cartón piedra entre casas vecinas debe ser desestimada por acientífica. En la parte que nos ocupa, la historia de la lengua árabe no es exactamente *los acontecimientos pasados que afectan al sistema de comunicación de los árabes* —como suele definirse escolásticamente—; es más bien *las razones que movieron a un mundo a arabizarse.*

4

Ser árabe es ser arabófono; tener el árabe como lengua madre, lengua de cultura. La transmisión de la arabidad no es genética, sino cultural. No sabemos cuando nace una lengua, pero desde luego sí sabemos cuando un pueblo la utiliza como vehículo cultural por escrito. La prueba es en sí casi una perogrullada: que exista cultura por escrito. Y aquí entra en juego el gran mito fundacional del Islam: la invasión de los árabes por requerimiento profético. Esa obsesiva interpretación de la historia del mundo como secuencial sustitución de pueblos invasores no tiene sentido, entre otras cosas porque no se aplica a todo lugar y situación el mismo rasero —requerimiento científico así incumplido—: resulta que la conquista de Oriente Medio por los turcos no se contempla como ruptura sino continuidad poco menos que natural, al igual que la invasión de los visigodos en Hispania, rápidamente convertidos en buenos romanos, en tanto el islam se expande como ruptura temporal, defenestración de proyectos imperiales previos y alternativa caótica de enemiga decantación.

Muy al contrario, y en aras de ese gradualismo natural de las cosas, el surgimiento de la civilización árabe proviene de la simbiosis en Bagdad —fundada en 762— de las corrientes culturales de su tiempo: este y oeste, Persia y Bizancio. Ahí es nada; dos brazos indoeuropeos que asimilarán la alimentación semítica cultural. Ello no implica que Bagdad fuera una ciudad árabe ni mucho menos, según veíamos, sólo

con el tiempo será plenamente arabizada. Es probable que la decisión de arabización proviniese precisamente de ese proyecto fundacional, y sólo se lograse tras décadas. El proyecto de una ciudad creada como polis griega por una élite persa: redonda, con sus consabidas cuatro puertas. Aquella *ciudad de la paz* cuya primera piedra fue colocada el 31 de julio de 762 tras la serie de prescriptivos rituales paganos de arúspices y agoreros.

Es evidente que Bagdad no inventa ni el islam ni el árabe, sólo es un *salto cualitativo merced a la suma de cambios cuantitativos* —Hegel—. Pero convierte al islam y al árabe en oficiales, institucionales, culturales para constituir una alternativa también triple: frente al cristianismo y judaísmo por una parte, por otra frente a Bizancio y Persia, por una última frente a las lenguas cultas de su tiempo, griego y persa especialmente por el lugar estratégico que ocupa la que será capital de los Abbasíes; pero también al siríaco, que poco a poco iría retirándose a un cierto cristianismo inmovilista residual al igual que el copto en Egipto, desde donde se inyectará la definitiva arabización literaria de un nuevo género de ficción: las crónicas de conquista, peculiar *Éxodo salvífico* de una civilización que se siente en expansión. Bagdad —y ya lo hemos ampliamos suficientemente— es aquella simbiosis perfecta entre lo indoeuropeo y lo camito-semítico. En el entorno de ese proceso tiene sentido una figura previa como el citado Sibawayhi, por más que todo precedente tiene a su vez otro precedente anterior, y es probable que la *moda cultural árabe* proviniese de intereses previos en las cercanas ciudades de Kufa y Basora antes que en Bagdad.

Por lo demás, aquella lengua árabe venía ya siendo hablada pero no escrita, salvo en ocasionales inscripciones toscas. Desempolvada de beduinismo en esta nueva capital de Oriente Medio, Bagdad —de nuevo, erigida con primera piedra en 762— serviría para contener el símbolo fundacional de una civilización, la sensación mítica y social del Corán como motor proactivo del hecho islámico. También serviría para fijar definitivamente historias, relatos, discursos de la civilización más oriental de la que se presentaba como relevo: la Persia sasánida, cuyas glorias pasadas desembocarán literariamente en Bagdad junto con el inevitable sedimento de tradición india. Si aquella vieja Alejandría filológica —después *hierológica*— comenzaba con fijaciones textuales de Homero para *saltar* a la *Septuaginta*, Bagdad arabizaba los relatos indoiranios del *Calila e Dimma* o las *Mil y una Noches* alternando con poesía oral árabe y fijación textual del gran palimpsesto oral coránico.

De esta manera, quedaría meridianamente claro que ser árabe implica dos cosas bien diferentes, según el estrato histórico o cronológico tratado: el árabe/arabófono de la naciente cultura simbiótica —en gestación desde mediados de los 600 y en imparable expansión un siglo después—, o bien lo árabe nómada muy anterior, oral, diverso; como vestigio de forma de vida con su particular *tiempo magno* en torno al prestigioso beduinismo, sarracenismo, de Oriente Medio expresado y recogido en aquellos viejos poemas orales de gestas de frontera. Es decir: si el islam implicará la solidificación religiosa y cultural de los márgenes populares medio-orientales no definidos como judíos o cristianos oficialistas, lo árabe pasará a implicar un cierto deseo de autoctonismo corporativo, una vía intermedia entre lo persa y lo griego, lo copto y lo siríaco que por razones demográficas se impondrán en las ciudades de Oriente Medio y el Mediterráneo sur. También en un atípico rincón de Europa llamado al-Andalus.

Ese particular *tiempo magno* árabe es esencial para comprender la decantación final de lo islámico: en las crónicas se habla de *ayyam al-arab*, *los días de los árabes*, como Arcadia nómada en la que no había más valores que precisamente el valor; el orgullo agnático, la venganza justiciera. Los conceptos árabes de *fajr* y *muruwwa* aluden indefectiblemente al orgullo personal y de estirpe en un claro constructo mítico de idealización beduina que encaja a la perfección el el concepto de *romances fronterizos* de aquella guerra entre imperios; el mismo género literario que en griego ofrecerá realizaciones como los poemas de Basilio Diyenis el Acrita. Tal idealización beduina y guerrera responde evidentemente a un sentido de pérdida que a su vez evidencia un cambio; el verdadero sentido histórico del islam civilizador: la sedentarización. El islam será el eco histórico del otrora nómada en las viejas ciudades orientales. Cuanto en las crónicas se nos presenta como un pueblo imparable, fornido ideológicamente por una religión nueva, es en la práctica histórica la progresiva *urbanización* de lo desértico en torno a las grandes ciudades orientales y mediterráneas; aquellos *pilares de la sabiduría* cantados por Lawrence de Arabia y cuyo prestigio cultural era —qué duda cabe— también *hijo de su tiempo*.

Son ciudades de profunda cultura escrita en latín, griego, copto o siríaco a las que se sumarán numerosos nómadas ajenos a la cultura escrita pero con fuerte sentido corporativo en torno a una simple y sus-

tanciosa cultura oral. Será también un tiempo de esencial descentralización del Imperio Bizantino tras la convulsa época de Justiniano a finales de los 500 y los logros posteriores de Heraclio, pero que en la práctica no hizo más que alimentar la diversidad urbana medio-oriental desde mucho antes. También será un tiempo de revolución persa, por cuanto comentábamos de Yazdegard II y el cambio de calendario: en las crónicas árabes, se considerará un gozne histórico debido a la islamización, pero en la práctica es cambio interno, previo a la progresiva islamización. Nunca arabización, por cierto; los persas que no se asentaron en torno a Bagdad nunca se arabizarán, al igual que no lo harán los turcos.

Lo venimos indicando y seguiremos en ello: es tiempo de imperios que se desgastan y fragmentan, desiertos poblados de generaciones de monacato huidizo, masivo, insumiso a Roma, sustrato ideológico de mil y un judeocristianismos y maniqueísmos, fertilizante semítico a su vez plasmado en lengua siríaca que prestará su alfabeto al árabe heredero… ¿Se producirá todo esto porque del insondable hormiguero de Arabia surja una caballería milagrosa, compacta teológicamente, que se expandirá desde el Himalaya hasta los Pirineos, bajando del caballo sus jinetes una vez realizada la proeza y disponiéndose a traducir a los griegos y persas? Hora es de repetirlo: no pueden confundirse sistemáticamente las causas con los efectos. Porque no hay una explicación para el Islam, el Islam es la explicación, la condensación posterior de mil eventualidades. El tiempo nuevo sobrevenido en circunstancias tales.

6

Por ahora, nos interesa destacar que cuanto se nos presenta como invasión programada debió ser en la práctica un *cambio cualitativo por efecto de la suma de cambios cuantitativos*, tal y como aludíamos a cómo Hegel habría definido cualquier transformación histórica. Y ese cambio cualitativo tiene mucho que ver con lo demográfico; la traslación de poblaciones, la sedentarización. Al parecer, ya aparecen referencias a árabes desde los 800 a.C. Por lo menos, a eso parecen referirse determinadas inscripciones cuneiformes que citan a una tribu de *aribi* que bien podrían tener relación con los bíblicos beduinos no necesariamente estructurados como *pueblo en marcha* hacia un destino manifiesto, sino como *pueblo en movimiento* permanente.

Bajo la denominación genérica de esos *árabes* en la Antigüedad se presenta un telón de fondo demográfico basado en telúricos modos de vida nómada que en la historia de Oriente Medio siempre iban tendiendo a la sedentarización. Pensemos en el tiempo de la inusitada expansión mediterránea de la colonización fenicia, otro pueblo semítico y de origen nómada pero de histórica tendencia al progresivo asentamiento. Pensemos en el caso parecido de tantos otros pueblos semíticos —caldeos y arameos, muy especialmente—. En cualquier caso, etimológicamente lo árabe sí implica tal movimiento, por más que esa esencial diferenciación frente al concepto de *pueblo en marcha* lo separa por ejemplo del pueblo hebreo; otro pueblo descrito *a posteriori* con una firme voluntad de destino manifiesto.

A los efectos historiológicos, lo árabe; lo nómada, beduino, sarraceno, no parece implicar tiempo lineal o destino previsible, ni en su papel histórico ni en el trasfondo de la imagen de sí mismo a través de su cultura oral. Ya en torno al 328 de nuestra era sí parece hablarse de Imru-l-Qays —adalid mítico en las leyendas orales beduinas— como *rey de los árabes* en una inscripción de al-Namara (Said 2008:53). Pero debe destacarse el carácter genérico de tal afirmación: no se trata de los árabes como un reino, sino del personaje como lo más destacado en un determinado modo de vida: lo árabe como nómada, comerciante y/o guerrero de frontera. En cualquier caso, parece demostrado que tal modo de vida precisamente complementó la prosperidad de las ciudades orientales al presentarse los árabes como caravaneros, comerciantes que unían los núcleos urbanos en determinadas rutas establecidas. ¿Había muros en el desierto que separaban las rutas de estos sarracenos, hombres del desierto, y el camino de aquellos miles de refugiados monacales y sus descendientes, o los cristianos expulsados de las academias por Constantinopla, o los judíos expulsados de las sinagogas por el rabinismo anti-mesiánico? ¿No será, más bien, que la suma y simbiosis de poblaciones andaba propiciando tiempos de cambio? Siempre acabamos denominando *cambio de era* a una *era de cambios…*

También parece demostrado que debió producirse una vieja y ocasional emigración sistemática al norte por parte de contingentes árabes del sur debido a la destrucción de la presa yemení de Maarib, base de una cierta economía agrícola y por tanto sedentaria. Este acicate para sumarse las poblaciones del durísimo sur al nomadismo comercial de los del norte, pudo propiciarse por la ya asentada domestica-

ción del camello reforzándose el papel de los árabes como nómadas de impagable utilidad transportadora en aquellas rutas —seda, especias, esclavos, oro, etcétera—. Su diversidad social podía presentarlos bien como prósperos comerciantes o bien como salteadores de caminos, mercenarios, e incluso evadidos de algún espacio social urbano. Quizá la *mirada al sur* de los árabes próximo-orientales rememore míticamente este proceso, este particular *éxodo al norte* rememorado en leyendas de enfrentamiento entre el mundo sedentario y nómada, el mismo de siempre en el universo legendario abrahámico. Cuando llegue el momento de pubertad cultural bagdadí, aún se deberán legitimar los próceres en linajes del sur así como se buscará siempre con tino administrar correctamente la legitimidad proveniente desde Meca y muy especialmente desde Medina, la vieja Yatrib en la que se ubica la vida pública del Profeta.

7

En un orden regional dominado por la rivalidad entre Bizancio —con capital en Constantinopla, actual Estambul— y Persia —capital en Ctesifonte, junto a la actual Bagdad: ¿no sería la fundación de Bagdad por los persas como *Ciudad de la Paz* un guiño sasánida para poner fin a viejas hostilidades? Pensemos en la utilidad de los nómadas, los árabes, los contingentes de hombres del desierto, esos *sarrakenoi* de los griegos o *sarraceni* de los latinos; su idoneidad para el intercambio silencioso entre esos dos mundos; de Oriente a Occidente, sur a norte siguiendo prácticamente la Ruta de la Seda. Pero pensemos también en la ruta que uniría verticalmente esa línea horizontal con el próspero Yemen, al sur de Arabia, y, a través de éste con el Cuerno de África —actuales Somalia y vecinos.

Así, el ámbito de movimiento de esas gentes conocidas genéricamente como árabes sería exactamente aquel espacio con forma de T al que aludíamos, constituido en corredor entre los ámbitos de influencia de Bizancio y Persia. Es coherente que aquel genérico nomadeo en torno a esa enorme T geográfica tuviese sus limitaciones sectoriales; que una caravana no fuese sistemáticamente desde el sureño Yemen a la norteña Armenia, pongamos por caso. Lo natural sería rondar determinados sectores que funcionasen como por relevo y así llenar de un modo complementario los vacíos de tan enorme zona intermedia entre ciudades e Imperios. A esa T —anunciábamos anteriormente—,

habría que sumarle el otro palo horizontal de conexión sur-sur —Egipto/India—, para trazar un mundo en conexión al que sumarle finalmente aquella *centrifugadora de ideas* occidental: el Mediterráneo.

Por lo general, se admiten estratificaciones en ese modo de vida árabe. Hay diversas tipologías de inscripciones que así parecen presentar la relativa diversidad de árabes puesta de relieve en numerosos alfabetos utilitarios previos a la koiné del árabe que conocemos; inscripciones lihianíes, tamudíes, safaíes o hasaíes por ejemplo, algunas de las cuales remiten a pueblos nombrados en la Biblia y tenidos evidentemente por gentes del desierto, así de genérico. De tal modo lo árabe antiguo ya parece poder difuminarse bastante más, al presentarse como un algo relativamente heterogéneo con parcelaciones principalmente al norte y al sur. Esto se correspondería con la época que Garbini denomina *de nacimiento* de lo árabe, si bien cabría apuntalar la idea con nuestra obsesiva puntualización: es de nacimiento por cuanto tiene de indefinición, que la idea de nacimiento evoca desde lo biológico demasiada contextura fijada, ajena por completo a los efectos históricos (Garbini 1964:123).

En los mitos fundacionales de lo árabe, aquella diferenciación entre ser del norte o del sur implicará una fuerte tensión corporativa explicada de un modo legendario con la historia de dos hermanos enfrentados: Adnán —al norte— y Qahtán —al sur—, personalizaciones del clásico enfrentamiento del norte y el sur, quién sabe si consecuencia —decíamos— de aquella destrucción de la presa sureña de Maarib y la forzada emigración al norte; la rivalidad de los que estaban en el norte y los que subieron de un sur empobrecido. En cualquier caso, con la explicación de Adnán y Qahtán, la recurrente historia fundacional de los hermanos enfrentados volvía a circular por el Mediterráneo.

8

Elie Kallas apunta una idea especialmente brillante en su libro sobre la lengua árabe: a esta larguísima fase de indefinición de lo árabe le aplicarán los historiadores de la lengua mucha más dedicación que a la segunda fase —de los 600 a los 900, aproximadamente—, cuando lo cierto es que, precisamente, esta segunda fase es en la que se está *creando la lengua* como genuino vehículo cultural (Kallas 1999). Por simplificar: se le da más importancia al *árabe beduino* que al *árabe urbano, sedentario*, siendo éste el responsable de la codificación lingüís-

tica definitiva. La razón es evidente: no tocar en demasía un tiempo comprendido dogmáticamente como de absoluta génesis coránica. Se puede especular cuanto se desee hasta antes del 600, pero ahí empezamos a rozar el dogma del descendimiento del Corán *ipssisima verba*.

Efectivamente, la inveterada tendencia al creacionismo, al surgimiento de la nada, suele contemplarlo todo como embrionario y matricial, como por generación espontánea, y no hay cosa más distante del genuino movimiento histórico. Serán los árabes sedentarios y muchos de ellos ya cortesanos de los años 700 quienes visiten el desierto desde Kufa y Basora —después desde Bagdad— como quien realiza viajes de estudios con un arduo trabajo de campo recopilatorio para así retroalimentar las capacidades lingüísticas del árabe. Es paradigmático el caso citado de las fuentes de Sibawayhi, pero habría muchos más. Porque —y ahora contra Kallas— es imposible que lo árabe sea inicialmente lingüístico; es sociológico. Es imposible que de la unidad inicial del supuesto árabe genésico surgieran los posteriores dialectos y variedades, sino todo lo contrario: los dialectos derivan de dialectos (Zaborski 1991:365). Es precisamente al contrario: de la suma de modismos, expresiones y demás se irá creando —por parte de aquellos *árabes cortesanos*— una koiné árabe —lengua media, estándar— apta para el uso intelectual.

No son aquí válidas las referencias al Corán o al puñado de discutibles poemas preislámicos como fuente prístina de un árabe culto desde el principio; aquello de que lo árabe implique algo ya fijado y esencialmente lingüístico nacido en el libro árabe por excelencia en el sustrato de una koiné previa ya literaria. No estamos de acuerdo: cuando Mahoma se presenta en la narración coránica como *el* profeta árabe, hay sin embargo una dualidad en el uso de tal expresión —*árabe*—: el Corán incluye otros profetas árabes anteriores —Hud, Saleh, etcétera—, y no entra en contradicción con la consideración exclusiva de Mahoma y su arabidad, porque lo árabe de aquellos otros profetas implica algo mucho más amplio.

Si nos encastillamos en lo lingüístico, es probable que *árabe* implique ahí *semítico*. Y si no lo hacemos, es probable que lo árabe de aquellos precedentes implique una común tipología social, en modo alguno con exclusividad lingüística. Son los profetas semíticos, incluso mesopotámicos, a tenor de la cercanía narrativa de tantas ciudades destruidas, importante *leit-motiv* en leyendas babilónicas que constituirán la trama argumental de las *parábolas* coránicas.

Es interesante destacar aquí que en las llamadas *muallaqat*, los poemas árabes supuestamente preislámicos —probablemente sí en su versión oral—, el término *árabe* como tal no aparece con una acepción lingüística. La razón es la misma; se apunta a modos sociales. Aquellos *ayyam al-arab,* los días de los árabes, no es una adscripción idiomática. En definitiva, en esta primera fase de arabidad ser árabe implica un modo de vida determinado en probable, ambigua, y muy variada expresión arabófona siempre oral y solo mucho después fijada por escrito. Recordemos la fijación textual de Homero en Alejandría a escasos dos o tres siglos del arranque de nuestra era actual, o bien el similar ejemplo del Tanaj hebreo como precedente de cuanto ocurrirá con el Corán o esos citados poemas preislámicos ya en la Bagdad de los 800: continuidad retroactiva que fija *a posteriori* y rellena los huecos de la memoria de los pueblos retocando *partidas de nacimiento.* Siguiendo con esa Bagdad de los 800, cuando realmente se constituye la arabidad lingüística será cuando el iletrado arabófono se convierta en *arabo-escribiente*, y de ahí surja la lengua cultural. Cuando se ponga por escrito la vieja y culta tradición oral, que acabaría incluyendo en consideración fontanal a ese magnífico palimpsesto coránico, al estilo de cuanto pudo ocurrir con aquellos respetados versos homéricos o versículos del Tanaj, la Biblia hebrea, o en la codificación dogmática evangélica.

Por eso —con Kallas de nuevo— el verdadero objeto de estudio para los orígenes de la lengua árabe como tal debería situarse en la segunda fase, la de mediados de los 600 a los 800. La de los árabes cortesanos. Y no es que hubieran *dejado el campamento* o el camello para hacerse ciudadanos; es que eran persas o gentes de toda índole, hijos en cualquier caso de ciudadanos en fase de arabización. De nuevo: los árabes no invadieron Oriente Medio y el Mediterráneo sur; es que estas regiones se arabizaron.

Según esto, el árabe que va surgiendo en las ciudades es en gran medida forja y constructo al servicio de una comunicación concreta: desde el nuevo orden cortesano hasta la fijación de un texto coránico, pasando por el aparato filosófico y científico que impone la altura de su tiempo. Un árabe sintético, amalgama de dialectos y variantes así como deudor de las lenguas cultas ya conocidas, griego y siríaco muy especialmente. La primera —el griego—, vieja lengua esencial en el

universo cultural oriental y lengua oficial de Bizancio; la segunda —el siríaco—, hija de aquella *universal* lengua diplomática desde al Mediterráneo al Indo, el arameo. Ese siríaco muestra una grafía capaz de contener al árabe popular, omnipresente y vehículo de tradición tanto política como religiosa. De Hecho, surgirá un *árabe intermedio* denominado en la actualidad *karshuni* —árabe en grafía siríaca— como paso intermedio hasta la independencia alfabética —alifática— del árabe.

Ese siríaco era aún lengua del pueblo y de los ritos cristianos en Oriente Medio, al igual que el copto lo sería en Egipto, según veíamos. Por todo este lento proceso, ese árabe sintético en tanto que evidente obra de los lingüistas arabizados —persas y hablantes del siríaco, principalmente—, presenta un grave problema de datación. No porque la razón y los hechos lo impidan, sino porque el imaginario simbólico de la palabra previa de Dios en árabe lo hace incompatible: si partimos del dogma islámico de un árabe perfecto y originario a las alturas de los 630, no comprenderemos nada.

10

De este modo, si bien la lógica impone que este proceso de síntesis del árabe se iniciase en los centros urbanos comprometidos con el *espíritu de los tiempos*, se tiende a admitir —sin contradicción en absoluto— que se pudo alcanzar una koiné previa popular —comercial, lengua caravanera— sin concurso de texto normativo, estudiosos ni filólogos de corte alguno. Es decir; la lengua árabe culta se nutrió de la koiné popular, normativizando y adaptando. No es contradictorio pensar en una lengua árabe convertida en vehículo de cultura en los centros urbanos —consecuentemente Kufa, Basora y la futura Bagdad—, en tanto se extendía una lengua en otro registro menos intelectual. La ínclita diglosia de la lengua árabe, la inveterada existencia de un registro culto y otro doméstico, parece provenir de los mismo orígenes de la cultura islámica.

La teoría de los dos orígenes concomitantes consistiría pues en la existencia de un registro popular, una koiné beduina en la que debió ser predicado el Corán en los primeros tiempos. También en la existencia de un árabe pensado como vehículo cultural de una civilización alternativa a los dos poderes enfrentados en su tiempo: imperio bizantino y persa. Esto matiza la teoría creacionista de un árabe mis-

teriosamente perfecto y posibilita la teoría de la arabización coránica: primero habría emergido un árabe medio en el corazón del desierto, y habría alcanzado el suficiente prestigio previo a la revelación coránica hasta el punto de que el texto de *la palabra descendida* habría sido *transmitido* en tal registro. Pero ello no implica que tal transmisión se pudiese recoger por escrito, ante la ausencia —hasta poco después— de ese otro nivel de árabe capacitado para recoger textos complejos. Por eso es absurda la supuesta *prueba de nivel literario preislámico* en los siempre citados poemas de las *muallaqat*. Su única razón de ser es posibilitar lo imposible: que una lengua pueda nacer de la nada en el registro más culto. Aquellos poemas pudieron alcanzar un gran nivel en el registro oral de los pueblos árabes, pero era imposible ponerlos por escrito en el árabe que hoy conocemos antes de los 800.

Claro, el problema consiste de nuevo en la intromisión de competencias. Cuanto es materia de fe por lectura simbólica reverencial no tiene por qué ser dogma científico, por más que —y dicho sea en beneficio de la religión— es probable que el universo dogmático del mundo académico sobrepase al del propio ámbito religioso. La fijación de un código lingüístico apto para contener los poemas preislámicos y el propio Corán sin el concurso de la decantación sintética del árabe por obra de los primeros gramáticos es un constructo que atenta gravemente hasta contra el propio mundo de la fe por la siguiente razón: en el momento en que un creyente le de vueltas a las cosas, el absurdo innecesario de tener que desviar la mirada de la lógica puede hacer tambalear objetos de fe mayores.

De nuevo, no pensamos que sean incompatibles los mundos de la razón y la opinión, siempre y cuando éste último admita la beneficiosa ayuda de la verdad simbólica: el Corán pudo transmitirse oralmente en registros populares del árabe hasta el momento en que una lengua culta pudo contenerlo por escrito. Sin duda, había ocurrido antes con otros textos sagrados —Antiguo Testamento— o no sagrados —*Ilíada* y *Odisea*— y no implica descrédito alguno del texto en cuestión; antes bien, redunda en beneficioso crédito de la esencial oralidad de los pueblos árabes, nómadas, beduinos, sarracenos. Semíticos, en general; la base de los sistemas abrahámicos y sus palimpsestos orales.

Por lo tanto, es absurdo postular la concepción sincrónica y acabada del árabe preislámico. Ya tuvo oportunidad de cuestionarlo el egipcio Taha Husayn en su obra citada sobre los poemas de las *muallaqat* (Husayn 1925), en la que plantea que fueron puestas por escrito mucho después de lo que se pretende. Por más que sus tesis hayan sido severamente corregidas en detalles, la mayor sigue siendo válida: se pusieron por escrito mucho después del 632. También es absurdo seguir con creacionismos similares por los ya irrefutables testimonios de la época: las inscripciones que se incluyen en el interior de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, por ejemplo, son referencias coránicas pero no citas textuales, lo que implica que no había un ejemplar delante del que copiar —un canon ya fijado—, sino la mente bienintencionada de los que memorizaban la palabra de Dios. Y si había algún fragmento con el que contar ya en esa época, no fue incluido en el canon final debiendo hablarse de algún modo de apócrifo coránico.

Por otra parte, resulta elocuente el modo en que el ya aludido Juan Damasceno (m. 754), en su obra *La fuente del conocimiento* y en el capítulo dedicado a las herejías, trata la llamada *Herejía de los ismaelitas* (Bádenas 2005) a la que posteriormente califica de *superstición* con interesantes elementos astrológicos. En el texto del damasceno, estos ismaelitas son llamados también agarenos o sarracenos. Habla de ellos como seguidores de Mahoma —en tanto que profeta— y de *sus escritos*. Pero lo interesante es que un padre de la Iglesia que vive en Damasco bajo la protección del llamado califa, no emplea los términos *musulmán, islam, Corán*, según reseñábamos. Antes bien reconoce *numerosos libros* atribuidos al entorno de Mahoma, en clara referencia a primeros códices o azoras sueltas que pudieron circular en ocasionales recensiones parciales por escrito, hasta la muy posterior fijación definitiva del texto tenido por completo. Llega el damasceno a citar azoras apócrifas —como *El camello de Dios*— que posteriormente no llegaron a incluirse, pudiendo sospecharse por tanto la existencia de apócrifos.

Es decir: a mediados de los 700 —Juan Damasceno, como vemos, muere en 754— no se reconoce al islam codificado o definido como religión diferente sino como una de tantas ramificaciones monoteístas —abrahámicas, judeocristianas— próximo-orientales. Tampoco se alude a texto escrito completo alguno por parte de uno de los principales intelectuales de su tiempo en el centro neurálgico del proto-

islam, Damasco. Es más, las referencias indirectas presentan de un modo claro el proceso en marcha: el damasceno conoce el predicamento que va teniendo la nueva fe en vías de definición y no acierta a llamarla aún religión diferente. De hecho, una de las curiosidades de la narración coránica después fijada es que no establece una línea divisoria radical con los diversos judeocristianismos. Claro que circularían fragmentos y textos varios en constitución del palimpsesto en marcha; el universo textual próximo-oriental no tiene límites. ¿Quién distinguiría o acertaría a etiquetar según sistemas religiosos deslindados, textos sueltos sobre la salvación o el fin del mundo? ¿Quién sería capaz —incluso hoy día— de repartirlos en casillas como las que formarían los muy diversos y porosos judeocristianismos con sus textos hoy considerados apócrifos, o maniqueos, gnósticos o de un modo genérico, simplemente proto-islámicos?

Seguimos insistiendo en el carácter siempre posterior e innovador de las ortodoxias y su ejercicio de continuidad retroactiva para el establecimiento de un canon textual completo e inamovible. Hemos aludido a la larga evolución que afecta por ejemplo al mundo inter-testamentario, con textos del Antiguo Testamento incluidos en tal canon en fecha posterior a otros incluidos en el Nuevo Testamento. Pero en la periferia de esos procesos —sólo distinguiéndose un *centro* desde el hoy— numerosas polidoxias, corrientes abrahámicas alternativas, se basaban en un solo libro o fragmento, en síntesis meritorias como la *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*, el *Diatessaron*, o cualquiera de los evangelios oficiales o apócrifos en exclusiva.

12

El tratamiento que hace el texto coránico del variadísimo ambiente judeocristiano es muy interesante. El Corán no se refiere a los cristianos como tal, sino a los *asociadores*, el modo en que Juan Damasceno reconoce que son llamados los cristianos *oficialistas*. Tal denominación implica que en la narración del futuro Corán no se establece una diferencia radical entre cristianismo e islam, sino entre *nosotros* y *esos asociadores*, en evidente referencia al dogma cristiano de asociar a Dios la naturaleza igualmente divina de su hijo —Nicea, Calcedonia, etcétera—; como si se tratase de un grupo de cristianos que no acepta ese dogma. La hostilidad de Juan Damasceno hacia *los ismaelitas* en su obra choca con la protección de la que, según parece, gozó por parte

del califa. ¿No se daba por aludido tal califa en las críticas del damasceno a los ismaelitas? ¿Habrá que redefinir el concepto de *imperio islámico* cuando un llamado *califa Omeya* no forma parte ideológica de los proto-musulmanes?

Porque en ese capítulo *Herejías*, Juan Damasceno reproduce conversaciones con tales individuos: *y si les decimos, pero ¿cómo que vuestro profeta recibió ese libro?", y ellos dicen […]* Es decir: hay ismaelitas —sarracenos, agarenos— en Damasco, eso es evidente. Pero, ¿es que no lo es el propio califa o el círculo de poder que le rodea? ¿Qué poderoso y rudo invasor se pone a discutir teológicamente con los sabios de las ciudades que invade? ¿No suena más bien a una enésima *discusión bizantina* o *rabínica* —en su caso—, en ese inveterado *mal del milenio* consistente en no admitir más que una explicación absoluta de la verdad? El problema es, como con todo creacionismo interpretativo, lo incongruente de esas supuestas verdades absolutas, evidenciada por lecturas comparativas: porque nadie en la historia del cristianismo primitivo, duda de que Jesús fuera un buen judío y que sus evocadores —seguidores, proclamadores, *constructores*— fueron primero judíos, luego judeocristianos y gentiles, para finalmente pasar a llamarse abierta y exclusivamente cristianos. Pero no se procede así con el islam: desde la Hégira en 622 todo el mundo recibe desde el presente el tratamiento de musulmán. Sin zonas ni procesos intermedios. Y por cierto: decimos desde el presente porque parece que aún faltarían unos cuatro siglos para que se emplease el término *musulmán* en tanto que acólito de una religión concreta, en nuevo guiño a nuestra idea de que las tres sistematizaciones abrahámicas se codifican de un modo reconocible en la Edad Media, punto desde el que proyectan sus narrativas exclusivistas de un pasado lineal hasta sus respectivos pies.

De esta manera, resulta evidente que el islam y la arabidad se van a ir decantando progresivamente y en paralelo, sin que nos veamos obligados a aferrarnos a lo inasible en aras de un respeto impropio reverencial —decíamos— a fechas prefijadas. El respeto se debe que tener a personas determinadas, a las opiniones ajenas, al sentimiento religioso, pero no a la carcasa externa con que los historiadores constriñen a todo lo anterior. Con el tiempo, la situación en Damasco pudo ir cambiando. Resulta evidente que en los tiempos de este Juan Damasceno —mediados de los 700—, por más que en los libros posteriores ya se presente entonces un islam institucional y una arabidad generalizada, el entorno real debía ser de una coherente helenización

plena —registro culto— en fase de progresiva arabización desde que, a principios del mismo siglo, se iniciase la citada *revolución* de Abdel Malek, el califa muerto en 705 que decidió forzar la inscripción en árabe tanto en monedas como en los motivos ornamentales para los tejidos de seda.

Damasco, uno de aquellos *pilares de la sabiduría* orientales, avanzaba hacia una progresiva arabización que aún no parece relevante para los intelectuales de su tiempo. De hecho no habla de ella —la arabización— el propio Juan Damasceno; no es el caso de un siglo después en Hispania a mediados de los 800, cuando un autor con la misma visión del islam que el damasceno, Eulogio de Córdoba, ya se pregunta por qué a la juventud le da por enfrascarse al estudio del árabe y no el latín. El islam y la arabización, dos procesos paralelos en firme progresión, ni estaban aún unificados ni presentaban evidencias de asentamiento definitivo como para conjugarse y alcanzar el nivel literario de esa imprescindible obra universal que es el Corán; universal por el modo en que se expandieron sus ideas centrales y por el modo en que resumía el universo de ideas en su tiempo de fijación.

13

En realidad, la fecha de probable clausura en el proceso de definición propia y ajena del islam, el momento de firme localización en esta larga andadura evolutiva será precisamente esa en torno a mediados de los 700, y en cualquier caso consumada alrededor del 800. Así, a los efectos que nos interesan aquí —a la sazón, avanzar en la evolución de la lengua árabe desde su difuminado acompañamiento a ciertos pueblos nómadas hasta su constitución en lengua de cultura universal, aquella *revolución de Abdel Malek* como fase de arabización institucional en un entorno griego—, este paso esencial de Abdel Malek será complementado a partir de 762 con la ya recurrentemente aludida institución de Bagdad como capital árabe en un entorno persa de vecindad griega.

Desde luego conocemos el final exitoso del proceso, tanto a los efectos de plena arabización cultural —excepto en el Oriente persa— como a los que atañen a la conjunción final de ambos procesos; islam y arabidad. Y aquí deberíamos recalcar para el islam cuanto afirmábamos para toda identidad que se precie: se fue construyendo hasta alcanzar nombre y definición finalmente decantados. Pero insisti-

mos; lo hizo a mediados de los 700. Cuando un intelectual muy posterior como Ibn Muyahid (m. 935) presente sus *siete lecturas canónicas del Corán* en tanto que variantes en la salmodia del libro sagrado, es evidente que tal libro, así como el idioma con tal motivo encumbrado, ya hace tiempo que alcanzaron el nivel de lengua cultural equiparable al resto de vehículos intelectuales que en el mundo han sido y son. La fecha de fallecimiento de Ibn Muyahid no es un indicativo sino un sobrado umbral para poder movernos sin lo acuciante de las fechas forzadas.

En el tiempo transcurrido, se estaban produciendo varios hechos relevantes; entre otras cosas, quedaba demostrado que islam y arabidad son procesos coincidentes ocasionalmente, pero no en modo alguno inseparables: numerosos judeocristianismos se arabizaron, por ejemplo, y el islam persa o turco no lo hizo nunca. Aquella institucionalización del arabismo y el islam que supuso la citada fundación de Bagdad se constituía en interesante rompeolas de dos mundos significativos a los efectos que nos interesan: al este, el inmenso, viejo y sabio mundo iranio que forjó en parte al islam pero que rechazó de plano la arabización, constituyéndose la lengua persa en segunda lengua del islam. Un islam, de hecho, muy concreto: el chiismo. Empantanados siempre en una percepción de la historia que parece resolverse con la claridad de secuencias de un comic, se plantea siempre sin sombra de rubor una historia del chiismo nacida de disensiones prácticamente domésticas; que si el yerno de Mahoma representaría una *monarquía islámica* frente a una cierta *república de los Compañeros*, etcétera. ¿Realmente un mundo tan viejo, culto y poderoso como el Imperio Sasánida se iba a desfondar por historietas tales al socaire de batallas geodésicas alimentadas materialmente por invasiones y moralmente por martirologios?

La tesis de Wasserstrom, por ejemplo, apunta a una lógica de continuidad. Ese viejo mundo sasánida empapado de judeocristianismo y maniqueismo, con su derrotista visión del mundo y sus mesiánicas salvaciones literarias no iba a permanecer en calidad de paciente colonización. La escatología irania dotó de contenido literario a todos los apocalipsis próximo-orientales; esa suma de mazdeísmo, zurvanismo y finalmente el citado maniqueísmo sería fertilizada por el elemento judeocristiano de ciudades como Nísibe y tantas otras en las que pudieran refugiarse los evadidos de determinado orden bizantino. El citado Wasserstrom resulta esclarecedor al analizar bajo esta y otras luces la corriente mesiánica de los *isawiyya* —de Isa, Jesús, en siríaco-árabe,

aunque no necesariamente el Nazoreo— poniéndola en relación con *el problema de la simbiosis en el primer Islam* (Wasserstrom 1992 y 1995) y dejando preparado un cierto barbecho interpretativo sobre el que analizar el claro mesianismo y martirologio chiíes.

14

Al oeste, Bizancio se *nacionalizaba* en tanto que capital griega, cristiana y oriental como reacción a unas ideas que se constituían en imperio islámico mediterráneo pero también como reacción al cristianismo occidental; aunque es más probable que aquí debiéramos escribir la cristiandad occidental, dado que Bizancio reaccionó más frente a estados en constitución que frente a ideas en movimiento. Por mucho que insistan los libros tendenciosos en reescribir la historia bajo el prisma nuevo de los enfrentamientos de identidades religiosas constituidas desde siempre, es probable que la *des-imperialización* de Bizancio tenga menos que ver con el crecimiento del islam que con rupturas de Occidente por parte de un papado enfrentado *terrenalmente* y una usurpación minimizada como tal por la historia europea y elevada a fecha fundacional: la de Carlomagno coronándose emperador en 800. La cristiandad se occidentalizaba y Bizancio quedaba a una aún gloriosa deriva —*mala salud de hierro*— hasta 1453. En tal gloriosa deriva, su ámbito de evolución ya se desviaría hacia su norte y este en el entorno de cuanto se constituirá como *la tercera Roma*: Moscú; que de todo aquello surgiría la Iglesia Ortodoxa.

Pero hablábamos de Ibn Muyahid, su obra sobre las lecturas del Corán, y 935 como amplísimo umbral de conjunción entre lo islámico definido y lo árabe elevado a lengua de cultura. Este último proceso había arrancado muy probablemente en Basora con aquel persa arabista Sibawayhi y su esencial trabajo de campo para la arabización. Tanto él como su —ya comentado— lejanísimo *discípulo* Mubarrad (m. 898) forman parte de una fase complementaria en la arabización. Una etapa vivida y localizada geográficamente en un punto intermedio entre Damasco —el *gesto* institucional de la citada *revolución de Abdel Malek* (m. 705)— y Bagdad como fase ya oficial a partir de aquella fecha emblemática de 762; los inicios de su construcción como capital entre Oriente —Bizancio— y aquel *Oriente más allá* de lo persa e indio. En tal fase intermedia entre Damasco y Bagdad, y a medio camino entre ambas, la llamada escuela de Basora pasa por definirse como de

construcción sintética de un árabe absorbente de lenguas y culturas circundantes, en tanto la llamada escuela de Kufa procedería al diástole posterior a aquel sístole de Basora —construcción analítica.

De nuevo, la existencia de fases intermedias nos hace sentirnos más cómodos con el gradualismo que con el creacionismo. La de Kufa pasa por ser una escuela de construcción filológica analítica al presumirse que el árabe ya ha sido recopilado, y puede pasarse a su difusión, homogeneización y amplísima expansión. Lo analítico de Kufa se justifica con nombres como al-Farrá (m. 822), a quien debemos un esencial precedente de aquel lejanísimo umbral que sospechábamos de sobrada arabización e islamización —las lecturas coránicas de Ibn Muhayid a principios de los 900—. Efectivamente debemos a al-Farrá un célebre *Bayán al-Qurán* —explicación del Corán— que presupone y evidencia una clara fijación de texto coránico anterior a tal fecha —822—. Como lejano epítome de cuanto se produjo para mayor gloria del árabe y el Corán en Kufa y Basora, Bagdad se elevará en maestra de maestros con obras ya compendiadoras como la de Zamajsharí (m. 1144), cuyo libro resume y estructura gramaticalmente la obra de aquel primer Sibawayhi.

Recapitulando: es esencial, para comprender los fenómenos ideológicos maquillados de conquista militar, asumir la importancia de la evolución lingüística árabe; el largo proceso del árabe, desde el atomizado vehículo de cultura oral en los pueblos del desierto hasta su constitución como lengua de cultura escrita universal. En tal proceso, la fijación del árabe por escrito y consecuente retroalimentación léxica y gramatical se debe situar entre aquella *revolución de Abdel Malek* —inicios de los 700— y los 800 en los que ya existen comentarios escritos al Corán, como el que veíamos de al-Farrá (m. 822).

15

En ese *interim,* ni siquiera Owens quiere entrar en si hubo o no realmente escuelas gramaticales *stricto senso* en Kufa y Basora, tal y como admite la tradición arabista (Owens 1988:8). Pero desde luego sí que hubo gramáticos en ambas; autores con ciertas características comunes como aquello que afirmábamos de ciencia sintética —recopiladora— en Basora y ciencia analítica —difusora— en Kufa. Por eso es coherente establecerlas como secuenciales cronológicamente, en tanto una lengua es recolectada hasta su posible *exportación*. Así, en la futura

capital Bagdad se evidencia el asentamiento de una lengua cultural ya apta para la disquisición intelectual por escrito. Ahí ya es posible contar con un Corán fijado y a la espera de ser comentado, anotado, elevado a la categoría que merece de referente religioso.

Curiosamente, uno de los primeros censos de gramáticos árabes lo debemos a un andalusí, Zubaydi (960), en cuyo compendio titulado *Generaciones* incluye unas doscientas setenta entradas de autores, entre los que se encuentran omisiones de orientales y un probable censo corporativo al resultar andalusíes casi la mitad de los gramáticos incluidos. Desde esa fecha hasta después de 1500 en que Suyuti publique a su vez otro censo de autores, las entradas de éste último ya ascenderán a más de dos mil quinientas. Con todo, sigue siendo cierto que en uno u otro se incluyen unos primeros autores —los que realmente nos interesan para marcar las lindes de los orígenes—, que a los efectos prácticos muestran un *árabe como lengua extranjera*. De nuevo: menos invasión, y más arabización. No se convirtieron en gramáticos los generales, sino que las escuelas de pensamiento se iban arabizando.

Sigue siendo cierto que las claves para comprender estos orígenes de una lengua sagrada no están en el *pastiche* historiográfico que relata mucho después cómo los árabes se multiplicaron en *frenética cabalgada*, sino el modo en que un mundo decidió arabizarse. A estas alturas, ¿cómo distinguir al autor que aprende desde fuera una lengua, del autor que la está fijando, estructurando; creando? Los procesos evolutivos de las lenguas son algo orgánico, de difícil demarcación cronológica exacta. La preocupación pedagógica de aquellos primeros autores puede responder a necesidades de adaptabilidad de una lengua, y no necesariamente a facilidades discentes; es la lengua la que se hace apta, no el estudiante. Y seguimos en ello: no es el guerrero beduino el que decide leer a los griegos en la lengua del desierto y por eso traduce; es el intelectual helenizado —o proveniente de ambiente siríaco— el que decide habilitar la lengua del desierto. En la normatividad de los gramáticos árabes puede ir implícita una necesidad de estructuración interna para esa lengua antes local y oral, ahora transformada en lengua culta, apta para los debates intelectuales de todo calado, e instrumento universalmente literario.

Versteegh resulta diáfano al respecto: a primeros de los 800, ya puede hablarse tanto de Corán como de lengua árabe. No entra el autor en el trasfondo de tal afirmación pero ¿no implica esto que hasta esa fecha no es posible hacerlo? (Versteegh 1977:40). Por eso cobra interés el período que nos ocupa como instrumento de solución de continuidad en el largo proceso de indefinición religiosa, dado que hablamos de una lengua constituida en dogma religioso; no olvidemos que es considerada la lengua de Dios. Y de nuevo: aludimos a ello sin mayor problema de competencias entre la ciencia y la fe; el concepto de *palabra de Dios* siempre podrá explicarse como función simbólica del respeto reverencial a la palabra escrita, que es la lengua de cuanto queremos que sea Dios, que lo numeroso y trascendente recibe el nombre minimalista de Dios, etcétera.

Aquí, en el mayor *tirón evolutivo* de la lengua árabe, cobra sentido el célebre y recurrente aserto complementario de Carter: como en toda lengua, lo primero es saber señalar, y después cómo expresar ideas. Llegará un momento —lejano; entrado el año 1000— en que la prioridad ya será *buscar nuevas formas de decir lo mismo*, señal inequívoca de acabado en una capacitación comunicativa. Y no perdamos de vista la colateralidad del proceso: a esas alturas, ser árabe ya no es ser beduino. Ya lo árabe ha pasado de referirse a un etéreo modo de vida a delimitar una civilización. Aparte de definir institucionamente a una religión, el período formativo de la teoría lingüística árabe probablemente se corresponde con la propia conciencia cultural árabe. De tal modo que parecerá que *los árabes* avanzan, en tanto lo que avanza es la comodidad práctica de una lengua apta; las ventajas de la arabofonía.

28. LETRA Y MÚSICA

1

Aplazábamos hasta aquí la referencia a un autor realmente tempranero: Jalil, sobre el que habría que indagar mucho más y que aparece siempre en referencias colaterales, indirectas, o muy posteriores. Parece haber sido mentor de aquel también adelantado, el persa Sibawayhi (m. 793), y habría muerto —Jalil— alrededor de 795. Pero todo esto debe ponerse en cuarentena, porque la obra de ambos es conocida por supuestas reediciones posteriores en las que el editor en cuestión pudo vender lo propio por ajeno, coordinar lo extrapolable o establecer relaciones que en realidad eran yuxtaposiciones.

Tal labor de adaptación de mito e historia es la que permanentemente denominamos *retro-alimentación* o continuidad retroactiva; un fenómeno tan habitual en la historia como usual resulta que el historiador, sin airearse del archivo, crea cuanto lee a pies juntillas. La relación establecida entre el estudioso persa Sibawayhi y el árabe originario Jalil insinúa interesantes consideraciones simbólicas, paradigmáticas: el culto persa codificaría la poética árabe. El artesano persa y el sano beduino, Sibawayhi y Jalil, son complementarios en el constructo mítico en el sentido de valorar tanto el trabajo de campo de uno —Jalil— como los intentos de estructuración del otro, el persa. Es evidente que algo ya puede considerarse en vías de tratamiento científico. Los mitos no mienten generalmente, sólo sintetizan y edulcoran. Pero se pueden radiografiar historiológicamente.

Sibawayhi encabezaría la nómina de los *encuestadores* de la lengua árabe, aquellos sintetizadores de Basora que beben con avidez de cultura nueva. Sus fuentes son los recaudadores de palabras en el desierto.

Pues bien, en la alusión a Jalil a través de las referencias —ya de por sí secundarias— sobre Sibawayhi, éste nos presenta a aquel como gran lexicógrafo y estudioso de la métrica árabe. La cosa no puede ser más interesante: Jalil es introducido cronísticamente en las albacoras de la lingüística árabe como un lexicógrafo interpretador de la poética beduina. ¿No es perfecta esta dedicación preliminar; un *visitador poético* tratando de poner por escrito ritmos y vocabulario? ¿no resulta evidente el estadio oral de la lengua árabe, cuando el primer estudioso sólo puede escucharla como música, estructurarla como compilador de vocabulario? A nuestro parecer, el papel reservado para Jalil en la historiografía mítica muestra precisamente la riqueza oral de la literatura árabe, momentos históricos antes de atraer el interés de los lingüistas en las viejas ciudades del norte próximo-oriental.

A estas alturas de nuestra reflexión sobre el origen de la lengua árabe, ya podemos abordar abierta y comprensivamente el valor añadido de una sabia cultura oral como acicate de una necesidad alfabética. Jalil, como pasamos ahora a contemplar, se constituye en interesante paradigma de naturalidad evolutiva. Por eso, en tanto que paradigma ni siquiera es relevante la certeza sobre sus datos biográficos —sólo sospechamos que murió alrededor de 795—, sino que se nos presenta como abanderado ocasional de un necesario y desmitificado acercamiento a esta interesante fase de la lengua árabe en el tiempo. Insistimos: no es tan relevante su biografía como el voluntario testimonio posterior de su mitificación. Ya nos anuncia muy oportunamente el poeta y ensayista contemporáneo Adonis en su *Poesía y poética árabes* que el vate beduino no pretende crear vida sino confirmarla (Adonis 1977:13). En tanto *notario de la posibilidad de vida y cultura en el desierto,* es relevante el paralelismo simbólico con cuanto venimos comentando: la poesía árabe da fe de una cultura oral como sustrato, huyendo de todo creacionismo de la nada, milagrería innecesaria en una civilización sabia —la árabe— y una religión universal —el islam— que pueden asumir con gloria los postulados evolucionistas de todo logro en el tiempo.

2

Y valga aquí la enésima referencia religiosa por la consabida relación entre creacionismo y literatura árabe. No; el menosprecio que todo creacionismo, todo surgimiento de la nada supone para la contun-

dente cultura oral sarracena —la de la vida nómada, literatura oral— se convierte a la postre en mero desprecio por cuanto un pueblo viene viviendo, con la excusa de la elección divina que convierte todo lo anterior en ignorancia. Con todo, al margen queda nuestra particular interpretación sobre el concepto coránico de *ignorancia, yahiliya*, más personal de enfoque gnóstico que cultural de rechazo a un *antiguo régimen*.

En este contexto de validación de la literatura oral beduina como evidente fuente cultural de la escrita árabe, la poesía nómada es el único testigo, culto pero analfabeto, de la edad civilizadora de un pueblo en movimiento. Adonis insiste en ello: el poeta árabe anterior a los 600 no crea vida, sino que confirma que él está vivo; no es autor, es artesano. En su particular *SOS* oral, la literatura árabe hará un interesante viaje poético desde tal aceptación de su entorno hostil —el desierto— hasta su capacitación andando el tiempo ya bagdadí —urbano—, como cuestionadora de las mismas preguntas que cualquier otra literatura culta, urbana, sedentaria. De la aceptación al interrogante. De Imru-l-Qays, aquel *rey de los árabes*, paradigma mítico del beduinismo, hasta el incomodísimo poeta ciego, irreverente y ateo al-Maarri (m. 1058), cortesano y ya hombre de cultura árabe escrita que cuestiona los supuestos mitos fundacionales religiosos de su entorno intelectual.

Al igual que al viejo Homero —quien quiera que fuese en realidad— se le acabó fijando en tardías ediciones alejandrinas después de un largo viaje de permanente recomposición oral, es evidente la muy tardía y retroalimenticia edición de esa poesía árabe beduina. Sólo por tardíos intereses dogmáticos religiosos se pretendió que aquella literatura oral estaba ya por escrito desde mucho tiempo antes, pretendiéndose que la edición de las llamadas *siete muallaqat*, los poemas preislámicos de supuesta codificación alfabética previa al 650, recogían exactamente cuanto fue escrito entonces.

No; la edición de tales poemas a finales de los 700 por Hammad al-Rawiya no es la *princeps* que pretende su recopilador; es la primera versión escrita, en la que una lengua se estrena alfabéticamente. No puede entenderse como viejo testimonio de una koiné poética árabe porque es errónea la presunta datación. Al-Rawiya está recreando por escrito.

3

En las clases de poética árabe, solemos insertar aquí a los efectos de mayor claridad la comparación con un proceso contemporáneo de muy similares características, *mutatis mutandis*: en el Tánger internacional anterior a los años sesenta del pasado siglo, un marroquí hablaba en español con un americano. Se trata en el primer caso de Mohamed Chukri, peculiarísimo narrador oral, y en el segundo del escritor Paul Bowles, al que el primero acabaría homenajeando en su particular reflejo biográfico titulado *El prisionero de Tánger*. Pues bien; Chukri era prácticamente analfabeto cuando decidió contar al escritor Bowles su dura infancia de niño de la calle.

Entre francés, español, y el poco dialectal marroquí que manejaba Bowles, Chukri narró cuanto el segundo fijó por escrito —primero en inglés— bajo el célebre título *El pan desnudo*. Andando el tiempo y el éxito, pese a prohibiciones previas —y probablemente gracias a ellas—, Chukri pasó a ser considerado uno de los grandes narradores de Marruecos; un país con el árabe como lengua oficial. Circulaba *El pan desnudo* en francés, español, inglés, pero ¿qué hay del árabe, la supuesta lengua del autor? Por plantearlo de otro modo más cercano a cuanto aquí tratamos: ¿dónde está el original árabe? Pues no había; nunca lo hubo por escrito. Aunque sí lo había, por otra parte, en la producción oral, analfabeta, de su autor primario —si bien en un registro árabe marroquí muy concreto.

Así las cosas, un abnegado escritor marroquí, a la sazón Mohamed al-Ghoulabzouri, dominador del árabe culto, pasó a *editar oficialmente* la obra de Chukri en árabe y francés, hasta el punto de ya poderse consultar hoy en árabe *El pan desnudo*; una obra que pudo ser sentida en árabe por su autor, pero no en el árabe que recoge la edición oficial. El árabe de Chukri, dialectal marroquí aún inexpresable plenamente por escrito, era por otra parte validísimo, si bien menospreciado precisamente por quienes lo dominan pero hacen del francés su lengua intelectual. Con todo, aún siendo árabe la lengua en que fueron sentidas tales experiencias, no era el árabe de la edición que podemos consultar hoy, un árabe *domesticado* y reglamentadísimo como es el llamado *fusja*; el árabe estándar contemporáneo.

En puridad, deberíamos admitir que Chukri es el autor de la novela, pero no del texto de la misma. Pues bien; es muy probable que con los textos tempranísimos de literatura árabe oral anteriores a los 600

debiéramos admitir —con Taha Husayn, recordamos— que la autoría atribuida puede ser admitida, pero que el texto que hoy manejamos no les corresponde. Como sigue siendo cierto aquello de *a buen entendedor, pocas palabras bastan*, podría relacionarse tan parabólica explicación con la acritud que aquel citado intelectual ya árabe cortesano, al-Maarri, expresaba con respecto al mismísimo texto coránico.

4

En cualquier caso, cuanto nos interesa aquí es precisamente destacar, al hilo de las comparaciones anteriores, el modo en que los poemas llamados preislámicos, anteriores al 600, pertenecen a un género y una lengua surgida en las ciudades islámicas posteriores al 700. Y no lo destacamos por razones deslegitimadoras o iconoclastas, sino precisamente por validar aquel bagaje cultural oral árabe que se ninguneó por no ceñirse a alfabetos y después se re-elaboró para que sirviese de palanca legitimadora para un árabe coránico supuestamente posterior. Cabe aquí referirse plenamente a aquel madrugador autor árabe, Jalil, estudioso de la poética árabe con determinadas aseveraciones muy oportunas a nuestros efectos,porque entre los estudiosos de la prosodia o métrica árabe —la carcasa formal de la poesía árabe—, se tiende a hablar de la misma siempre en términos matemáticos.

La poesía árabe, que resulta ser de una complicación extrema en los libros del gremio, parece basarse en la misma razón motriz —cuantitativa— que la poesía griega o latina: versos formados por la secuencia de sílabas largas y breves que constituyen pies fijados. Vayamos con lentitud: en este tipo de poesías se tiene en cuenta la rima final, pero sobre todo el ritmo interno continuado en esquema respetado merced a un estricto protocolo de pies, formados a su vez por secuencias fijas de sílabas largas y breves. Esos pies pasan a tener nombre propio y un número concreto de sílabas —tres o cuatro, normalmente— cuyo orden interno —/larga/breve/breve/larga/, por poner un ejemplo— siempre se respeta porque es ese orden el que caracteriza al pie.

Una sílaba larga es la que se tarda más tiempo en expresar, ya sea por sus vocales largas —existen en árabe—, por acumulación de consonantes, o —en nuestro idioma— merced también al acento. El ejemplo del poema de Rubén Darío es aquí siempre infalible: su verso inicial —de exuberancia modernista— *ínclitas razas ubérrimas*, marca un esquema fijo que se repetirá en el resto de los versos de la composición

poética. Podemos esquematizar ese verso separando tres pies: *tá–ta–ta / tá–ta–ta / tá–ta-–a /* —leamos de nuevo el verso citado y comprobaremos que sigue tal ritmo—, o podemos expresarlo a la manera clásica: – v v / – v v / –v v /, donde el guión /–/ indica sílaba larga, y la /v/ indica breve.

La relación de todo esto era esencial para comprender la aportación de Jalil a la prosodia árabe y será fundamental para comprender el ritmo narrativo de numerosos pasajes coránicos. Porque la anterior explicación es a la poética árabe como una radiografía a la fisonomía de un gran deportista. Éste alcanza sus éxitos merced a las características físicas que podemos analizar radiográficamente, pero ¿las tiene en cuenta el deportista cuando, por ejemplo, empieza a correr? Volviendo al mundo sarraceno, el del ser humano en el desierto: ese beduino con dotes poéticas que es capaz de declamar largos poemas siguiendo esquemas fijados —ya lo veíamos, pies determinados, número y distribución de sílabas fijo, etcétera—; ¿realmente tiene en la mente una calculadora capaz de visualizar y aplicar los esquemas requeridos?

5

El proto-gramático Jalil lo expresaba de un modo más natural; se le atribuye una anécdota en la que, asistiendo a la declamación pública de un afamado poeta, comprobó que éste recitaba sus poemas llevando un determinado ritmo con las manos. Como el gesto nemotécnico que hoy se hace al solfear en música, el modo en que marcamos con la mano un compás de dos, tres, o cuatro por cuatro con gestos que ayudan a no perder el ritmo. Es decir, Jalil contempló que la poesía oral entraba más en el ámbito de la música que en el de las matemáticas, por relacionarlo con el complicadísimo conjunto de teoremas y excepciones con que hoy se estudia la prosodia árabe.

A estas alturas es interesante destacar que cuanto observó Jalil —que el poeta cantaba sus versos y no los medía— coincide con las últimas tendencias en el estudio contemporáneo de la prosodia árabe. A los efectos corporativos, se le llama el *sistema generativo clásico* —Halle & Keysen—, o simplemente *sistema generativo* —J. M. Maling—, aunque también recibe el nombre homenaje de *sistema generativo jaliliano* —Prince— precisamente por Jalil, aunque es más sensato denominarlo *teoría de los círculos*, por el modo en que Jalil parece que demostró poder atrapar la métrica musical beduina en determinados *palos* poéticos. La idea cen-

tral consiste en recuperar el sistema de los llamados círculos rítmicos de Jalil y plantear una generación orgánica del verso, natural, espontánea.

Podemos darle infinitas vueltas a todo esto hasta complicarlo tanto como queramos, pero también podemos tratar de comprender lo que estaba queriendo decir Jalil y aciertan a expresar los realmente expertos —los que han sabido explicar, y no construir una catedral gótica de teoremas y esquemas—: la teoría de los círculos consiste en seguir una serie limitada de esquemas conocidos. Pongamos otro ejemplo que acerque la comprensión e imaginemos que debemos improvisar letras de canciones sobre músicas conocidas.

Tenemos, por ejemplo, que felicitar a alguien su cumpleaños escribiendo una letra adecuada a la música de *Yesterday* —Beatles—, tenemos que declarar nuestro amor sobre la música de *Satisfaction* —Rolling Stones— y tenemos que dar un pésame sobre la música de *Walk on the Wild Side* —Lou Reed—. Las canciones resultantes seguirían esquemas métricos —rítmicos— fijados, determinados y muy estrictos. Podríamos escribir la partitura, expresarla matemáticamente, pero no lo percibiríamos así ni nosotros ni el público, porque *conocemos la música de antes*; conocemos *el círculo* sobre el que van a girar mil y una versiones de letras e inmediatamente sabremos si se salen del mismo, si introducen una excepción admisible por ser ingeniosa —chistosa, por ejemplo— o abuchearemos si ni siquiera saben ceñirse a *círculos* tan conocidos. Tan corporativa, social, tradicional fue la epigénesis de la lengua poética árabe que acabará conteniendo la *palabra descendida* de Dios.

6

El paseo era necesario para poder afirmar lo siguiente: es perfectamente comprensible la existencia de una literatura oral de infinitas posibilidades, pero dentro de un bagaje y esquemas comúnmente conocidos de características y procedimientos *públicos*. Los círculos prosódicos que Jalil detectó en la poesía beduina o a la sofisticación gramatical posterior de Kufa, Basora o Bagdad, se parecen a los llamados *palos* del flamenco. El experto sabe si cuanto va a interpretarse entra dentro del *círculo* de las bulerías —por ejemplo— y valorará el poema en función de esquemas que ya conoce. No tiene por qué medir, ya que lo tiene grabado en su mente. En la mente colectiva de un pueblo. Sintetizando: en la cultura árabe, primero fue la música,

luego la letra, luego el alfabeto. ¿No había ocurrido ya antes, tantas veces, desde aquel Homero hasta textos judaicos convertidos en narraciones mishnaicas en la fase del rabinismo?

Siglos después de aquel tiempo oral de aquellos versos ya aparecerán también versículos. Cuando un estudioso decidiese editar los más conocidos poemas beduinos —aquel Hammad al-Rawiya pasa por ser el primero en hacerlo, en Bagdad—, inevitablemente traicionaría al natural uso oral de esos poemas, no nacidos de partituras sino del natural tarareo de pueblos centenarios. El abnegado escriba que decidiese poner por escrito aquellos poemas se devanaría los sesos —como hace hoy el experto en prosodia— tratando de ajustar por escrito lo naturalmente improvisable, y llenando los márgenes de excepciones que pasaban a ser reglas complicadísimas. Imaginemos que tal experto culmina su trabajo y va a mostrarlo al beduino que nunca ha visto un alfabeto: si el experto se lo lee, el beduino probablemente reconocerá encorsetado lo que circula libremente en su mundo. Y podemos garantizar que será incapaz de esquematizar, de hacer una lista de excepciones, de fijar lo inasible. Reconoce lo suyo, pero le abruma la complicada excepcionalidad. Y una pregunta capciosa sobre la que volveremos: si en vez de versos se tratase de versículos, ¿no aparecería la mano inimitable de Dios detrás de tal excepcionalidad?

Claro, se nos cuenta que los gramáticos de Kufa y Basora partían de una premisa determinada: el estudio de la lengua posibilita conocer mejor la voluntad de Dios. Era, con toda probabilidad, el espíritu de la época en unos ámbitos determinados a los que el beduino era aún ajeno, por relativa lejanía geográfica con respecto a la vida urbana. Era la vieja costumbre cultural de Alejandría con sus manuscritos y sus ediciones en griego y después —con el tiempo— en hebreo. Era la costumbre cultural de los cristianos del Próximo Oriente, con sus ediciones en siríaco. O la de los mazdeistas iranios, con sus libros de sabiduría. No podía suponerse que hubiera un origen mundano —ritmo, música— para composiciones que compartían la palabra de Dios. A finales de los 1900, el estudioso de métrica árabe Henri Coupry se ocupaba de dos tratados de métrica egipcios contemporáneos suyos, el de Abu-l-Abbás y el de al-Damanhuri. Pues en su edición del tratado de éste último, Coupry descubre que el egipcio duda si antes de comenzar el texto debería incluir o no la llamada *basmala*, la fórmula religiosa con que indefectiblemente se comienza un texto árabe por parte de un musulmán —*en el nombre de Dios, clemente y misericordioso.*

El tal Damanhuri pensaba que un texto tan mundano, tan frívolo, como un tratado de poética y prosodia quizá no mereciese tal tratamiento previo. Por más que lo tuviese inscrito en su genética creyente, no podía ni sospechar que la palabra de Dios en realidad se había paseado antes llevada por las brisas del desierto y la música interna del beduino. Del árabe que era tal antes de ser alfabetizado: porque el mismo cauce oral —musical, cooperativo— siguieron los versos y versículos árabes. Lo árabe que implicaba ser *pueblo en movimiento* antes de ser civilización exportable. En su libro, Coupry duda de que los poetas del desierto supieran leer y escribir. Hoy podemos asegurar que no sabían; no lo necesitaban. Tampoco los que memorizaban en su lengua a los profetas. La literatura había nacido de la música, como los dáctilos y yambos —dos tipos de pies prosódicos griegos— de Homero habían sido música y habían circulado por el Mediterráneo hasta su tardía fijación alfabética. Que, por cierto, comparte sin duda raíz cultural con cuanto nos ocupa: Maling dirá que los pies poéticos de Jalil son en realidad greco-latinos. Pero tampoco hace falta que Jalil hubiera estudiado prosodia griega. Más sencillo es admitir que el mundo popular de cualquier rincón mediterráneo utilizaba los mismos procedimientos nemotécnicos para la retención oral de sus contenidos culturales.

7

Con toda probabilidad, ése es el mundo que escuchó por vez primera el Corán. Coupry especula iniciando una evocación interesante: la literatura había nacido de la música, de acuerdo, pero ¿no nacerá también la sintaxis de la música? ¿No será la propia lengua y sus leyes poco más que decoración de un ritmo previo comunicativo? La *sensación de Dios* necesitaba algo de *menage*, de mobiliario, de decoración: las palabras escritas y sus conexiones entre sí. Tendemos a afirmar que hay dos lenguas árabes, la culta y la vulgar, ésta derivada de aquella por lógica relajación normativa. Pero —ya lo veíamos—, sin duda se ha escrito mal el orden histórico. La vulgar es anterior, y la culta nace para aclarar ambigüedades, asociada a un uso distintivo de la lengua: primero la necesidad —decíamos— y luego el lujo de decir lo mismo de formas diferentes.

La poesía oral, la música del pueblo árabe, generó una lengua que al hacerse palabra de Dios fijó las leyes gramaticales. Lo hizo como

si fuesen dogmas, y ello posibilitó el carácter inamovible de una lengua, condición indispensable para mantener el centralismo de una civilización en expansión. Esa inamovilidad inicial, motor primero de su universalidad y homogeneidad civilizadora, llevaba también en sí misma un verdadero problema histórico: el logro de fijación definitiva que acabará navegando a contracorriente en la natural marea evolutiva de las cosas. Porque la fijación por escrito salvaguarda tanto como anquilosa. Dicho de otro modo y recurriendo al ejemplo cervantino: ¿qué hablante de español duda de la inamovilidad de la narración quijotesca? *En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme […]* inicia un genuino icono literario que sólo evolucionará en las traducciones, pero jamás en la lengua originaria. Nadie aceptaría un Quijote que comenzase: *En un sitio cerca de Ciudad Real que no recuerdo [..]*, porque traicionaría la esencia del libro aceptada comúnmente. Sin embargo, desde la primera traducción del Quijote al inglés hasta la última que se haga, el lenguaje puede modificarse, adaptarse; evitarse lo obsoleto, por ejemplo.

La fijación de un texto en una lengua determinada genera inimitabilidades milagrosas, pero también obligadas diglosias —bilingüismo— en los lectores; al menos, el uso de dos registros diferentes de tu propia lengua. No hablamos en la calle con el registro del Quijote. ¿Podemos comprender cuanto esto mismo implicó y sigue implicando, por ejemplo, en la evolución de la lengua árabe con un texto fijado como será el del Corán? Recalcamos: el mundo que escuchó por vez primera el Corán, habituado a aplicar unos criterios estéticos determinados, lo admitió como parte de su bagaje cultural. Comenzó a memorizarlo con los mismo procedimientos nemotécnicos, calando su contenido sobre el acervo de un pueblo.

El Corán, verdadero palimpsesto hasta la fijación canónica del texto por escrito, aún en la versión que hoy podemos consultar, cuenta con infinidad de pasajes compuestos por la *prosificación* de sus versos; su fijación por escrito. Todos seguidos en un párrafo generará esa idea de *prosa poética* que tanto se destaca de la narración coránica. Si no hubiera sido la lengua de Dios, suponemos que Jalil habría tendido a pensar que el Corán es en ocasiones escandible, recitable con acompañamiento de movimientos de mano —o de cabeza, como es también el caso— tal y como el propio Jalil —según se cuenta— pensó de la poesía cuando vio al árabe declamarla musicalmente.

8

La *teoría de los círculos* de Jalil, de lo esquemas mentales y musicales previos, implica la necesaria *hipótesis evolutiva* para insertar en la cultura universal al mundo árabe, coránico, e islámico —en orden secuencial— y desestimar por fin teorías creacionistas, aislacionistas, exoticistas, orientalistas. Retomemos aquella *sorpresa* del beduino que recibe al intelectual de Bagdad con los versos que él conocía pero plasmados alfabéticamente. Apliquémoslo a un contexto y proceso semejante: la *sensación de Dios* traducida por Mahoma debió expresarse en lenguajes comprensibles, dado que toda revelación es un poético acto comunicativo. El eco de tal mensaje, hoy conocido como coránico, sobrepasó el entorno de *pueblo en movimiento* que inicialmente sirvió como receptor. Las ideas venían de siempre, y los oídos sabían de música, por lo que el mensaje debió estar a la altura de las expectativas, debió saber sorprender, porque el público no aceptaba mediocridades.

Cuando Juan Damasceno oyó en su ciudad los ecos de tal sorpresa beduina, el mensaje llegaba aún en retales. Aquello fragmentario y después indivisible caminaba hacia su definitiva unificación, logrando alcanzarla un día alfabéticamente. La puesta por escrito, al igual que la de aquellos poemas orales previos, debió llevarse a cabo más al norte, entre Kufa, Basora y Bagdad, donde se cocía la universalidad gráfica de lo árabe. Debió de ser a finales de los 700, para servirse de los útiles intelectuales ya consolidados. Debió adaptarse a un contexto riquísimo de diatriba religiosa, de exuberancia profética, de contenidos esperados —juicios, escatologías, bien y mal, profetología, etcétera—. Cuando aquel contenido volvió al desierto con un continente gráfico —*mushaf*, ejemplar escrito del Corán—, es de recibo la sorpresa del beduino que aún recordaba retales proféticos. Aquello contenía lo mismo, entre otras muchas más cosas. Pero la lengua nueva, pulida, cortesana y escrita, era mucho más rica; ya resultaba imposible de imitar o improvisar. Era *la palabra de Dios inimitable*.

La labor clásica más prestigiosa sobre retórica aplicada a esa inimitabilidad del Corán es la de Yuryani (m. 1060), especialmente en sus obras *Claves de la inimitabilidad*, así como en *Los secretos de la Retórica*. Es evidente que ya no hablamos de recolectores de frases o sociólogos de los torneos poéticos. En Yuryani se patenta la inevitable continuidad retroactiva, ya aparece un *pasado ordenado*; ya Jalil es considerado maestro indiscutible y mentor de Sibawayhi. Ya la cadena de transmi-

sión intelectual no se ve sometida a los avatares de la fiabilidad de las fuentes —por más que debiera—, sino que se admite el constructo como un todo. Ya hay tradición constituida a los efectos tanto de lo filológico como de lo religioso. Bien es cierto que la infalible retro-alimentación ha rellenado los huecos, pero qué duda cabe acerca de lo universalmente común de procesos tales.

Quedan, eso sí, ciertos flecos que implican dudas en tiempos de incertidumbre, pero se reelaboran como polémicas superadas para continuar afianzando los mitos fundacionales; en defintiva, ya se está forjando una Tradición. Uno de esos flecos se nos presenta con especial elocuencia: la fijación de textos —religiosos o no— y la construcción del tronco necesariamente común de la única lengua árabe escrita debió tener también sus alternativas no prosperadas, sus opciones desestimadas. Kufa y Basora, por ejemplo; en el obsesivo reparto de tareas lingüísticas se esconde una más que palpable rivalidad: Kufa contra Basora. Dos probables modelos coetáneos, o bien uno que acabaría imponiéndose.

9

Decíamos hace un rato que Kufa se especializa en lo analítico y Basora en lo sintético; algo quizá demasiado establecido, demasiado específico y especializado como para tenerlo en consideración a los alrededores del año 800. Probablemente no sea de recibo aceptar una tan exacta división del trabajo, de procedimientos lingüísticos. Quizá debiéramos quedarnos simplemente con la idea de división y oposición, retroalimentada posteriormente en base a criterios de difícil aplicación en esos tiempos. Pues bien, la *anecdotología* arroja material al respecto: suelen hablar las fuentes posteriores de la rivalidad entre aquel Sibawayhi desde Basora y un tal Kisai (m. 799) desde Kufa. ¿En base a qué podía haber rivalidad entre dos autores de algo aún en ciernes?

Se cuenta que se celebró un debate entre ambos, que el primero perdió y se exilió. Sin embargo, se acabaría imponiendo la escuela de Basora, la del primero. Vaivenes de preferencia *a posteriori*. Es evidente que con tanta distancia cronológica desde los hechos en cuestión y tanta exuberancia mítico-religiosa —nada hay filológico que no sea dogmático en los primeros decenios de la *lengua de Dios*—, ya sólo podemos quedarnos con el recuerdo mítico de enfrentamiento

entre ciudades, de civilización común en ciernes a partir de la usual competencia. Quizá incluso con el enfrentamiento entre modos civilizadores: no olvidemos que aún Bagdad no había *sentado cátedra*, no se había instituido en síntesis de dos mundos distintos: el griego y el persa. Recordemos entonces cuanto implica el islam civilizador, la conjunción de lo semítico con el arco indoeuropeo de oeste —Bizancio— a este —Persia—, y podemos percibir una evolución por oposición, *intento y error*. La naturalidad orgánica de los procesos culturales y los religiosos a los que abarcan.

29. LAS POLIS ARABIZADAS

1

¿Son Kufa y Basora dos modelos previos en la forja definitiva de ese modelo cultural llamado *Dar al-Islam*, o mero recuerdo simbólico de un tiempo de debate, polémica, incertidumbre? No olvidemos tampoco un matiz esencial en esa forja cultural de lo islámico inicialmente alrededor de lo árabe: el mundo iranio se impone después del etéreo tiempo damasceno, y consolidará un tipo de islam diferente al helénico, por lo que es de recibo aceptar la existencia de al menos dos formas de islam desde los comienzos históricos reales. En la otra historia escrita, la mítica y *retroalimentada*, se presentarán las razones familiares que veíamos para tal dicotomía: que si el yerno de Mahoma quería ser califa, etcétera. Podrá ser lamentable el hecho mismo de seguir aceptándose la historia del mundo como los giros argumentales de una telenovela, podrá reclamarse un más serio tratamiento del tiempo en marcha, más allá de la *historia universal del cotilleo*, pero lo cierto y verdad es que existe esa división: el islam chií es hijo de sus circunstancias persas, del mismo modo en que el sunní lo es de las helénicas. La cuestión ahora es si bajo la relatada rivalidad entre la *escuela* de Basora y la de Kufa se esconde precisamente la escisión socio-política de la que emanarán similares polidoxias islámicas diferentes.

Para Talmon, aún existiendo influencia griega en ambas, es Kufa, la Kufa de ese gramático Al-Farrá, la verdadera *escuela de lógica griega* tanto en procedimientos como en terminología (Talmon 1985:128). Quizá insinúa el autor que Basora estaba más iranizada, más orientalizada. Es interesante recalcar aquí de nuevo que el referente personal emblemático de Basora, ese otro gramático Sibawayhi, es persa.

También que su fuente beduina, Jalil, habría introducido algo realmente interesante en la incipiente lengua culta árabe: en su obra adapta y asume el orden de las letras árabes siguiendo al del alfabeto llamado *devanagari* indio (Versteegh 1993:27), sin que hasta la fecha se pueda establecer con claridad los pasos previos, pero indudablemente hay una inoculación indo-irania en lo cultural árabe, porque si no su alfabeto tendría un orden no indio. Por tanto, sí que hay dos mundos en ciernes, en estado de *filtración evolutiva* hasta lo que serán los dos grandes ámbitos del Islam: la Kufa post-bizantina y la Basora post-irania de alimentación indoeuropea. Ya se fundirán esos mundos en Bagdad.

Entretanto, más allá de la complicada geopolítica del islam bifurcado desde sus mismos comienzos, de lo islámico definido por sus periferias que remiten a un centro solidariamente, y no al contrario —un efecto epicéntrico que genera oleadas expansivas—, más allá de sus variadas ciernes civilizadoras, debe admitirse que los primeros comentarios coránicos que demuestran con seriedad remitir a un texto base concreto de la palabra revelada datan de los 800. En concreto, se trata de *Significados del Corán* de Al-Farrá el de Kufa, y el libro homónimo de Ajfach, de Basora. Entonces, ¿qué están comentando los anteriores, los que no citan pasajes concretos del Corán? Parecería que no era prioritario remitirse a aleyas —versículos— coránicas concretas. Desde luego, ni Jalil ni Sibawayhi lo hacen. Entonces, ¿cómo interpretamos el hecho de que hubiese labor gramatical sin texto coránico canónico? ¿no habían nacido las ciencias prosódicas como instrumentos para comprender la palabra de Dios?

Esto último es al menos cuanto afirman los estudiosos del tema, ya sean o no musulmanes; se supone que la piedra angular de los primeros gramáticos era avanzar en el conocimiento de la voluntad divina. Pero —de nuevo— aquellos primeros Jalil y Sibawayhi no parecen hacerlo; a ver si resulta que las llamadas *ciencias coránicas* reciben ese nombre sólo por homenaje —el árabe se conocen como *ciencias religiosas*, en similar homenaje— o por acuñación posterior, y van a resultar aquellos *arabizadores de la cultura* personas normales y corrientes con interés intelectual, por más que su fe pudiese asentarse firmemente en cuanto deseasen. Al menos, eso compartimos con Baalbaki (1985:11), Bobzin (1985:33), y probablemente con cualquiera que desee conocer las verdaderas fuentes culturales del islam y acaben sospechando cuanto venimos afirmando: que es más probable la arabización de un

mundo ya en marcha intelectual que la invasión de un puñado de árabes, repentinamente comprometidos con la invención de ciencias y la traducción de todo aquel universo cultural en tanto convierten a medio Mediterráneo por la fuerza de las armas.

2

Volvemos a toparnos con la fecha emblemática del 800: de ese tiempo data también la síntesis conciliadora de las lecturas coránicas canónicas. Al final, va a ser cierta la inteligentísima observación de Batalyusi, en relación con aquello que afirmábamos sobre la diferencia entre la autoría de un texto y el responsable de su puesta por escrito. Batalyusi se refería a la tradición —sunna— en fase de consolidación y afirmaba que, probablemente, la transmisión de esa Sunna fuese más conceptual que textual. Esta idea es clave, porque resulta evidente que lo mismo podía estar ocurriendo con el resto de los textos en fase de consolidación, ya sean poéticos o religiosos (Kopf 1956:35).

En tal fase de consolidación, resulta evidente que se estaba creando la lengua árabe escrita. Owens no oculta su admiración por los esfuerzos arabizadores hasta el 800, reconociendo incluso que el tratamiento de la lingüística de la época era mucho más natural que el de siglos después: había que comprender esa lengua. La cuestión es la de siempre: ¿es el hablante natural el que quiere comprenderla —la ínclita creación de ciencias para comprender los secretos del Corán, generador de un idioma divino—, o el arabizado que necesita hacerlo para acceder a sus rudimentos en un tiempo árabe? ¿tiene el hablante árabe obsesión por comprender su propia lengua, o precisamente esto es prueba de que se estaba creando un árabe literario desde fuera? *La forma de la lengua árabe descrita por Sibawayhi y preservada en las posteriores descripciones gramaticales* —remacha Owens 1988:20— *no mostraba más que las de las lenguas maternas de los propios gramáticos.* Bueno, esto apunta a lenguas distintas de aquella a la que aplican sus análisis y apuesta por la segunda opción en nuestras preguntas. En cualquier caso, esto guardará relación con la casta burocrática que florecerá en la Bagdad capital del Islam: los *kuttab* —escribanos, cortesanos—, generalmente de origen persa que se arabizaron y codificaron la llamada *prosa de secretarios*, el genuino árabe culto.

Con el tiempo, el dogma oscurecerá la naturalidad de los procesos. Aquella inveterada *retroalimentación genésica,* aquella obsesión porque

todo surgió de golpe y de la nada acabaría excluyendo toda posible aportación colateral que no proviniese de un Corán fijado *a priori* o de una poesía igualmente acuñada alfabéticamente. La milagrosa inimitabilidad del Corán, tras su fijación, entrará en un proceso de fosilización similar al de la poesía, alejados ambos del devenir histórico del árabe cultural al que en gran parte estaban sirviendo de motor causal, tal y como la traducción al ingles o al alemán de la Biblia, o bien los poemas de Pushkin estaban consolidando idiomas.

Ya llegará el tiempo de la normatividad, y después de la abrogaciones y prohibiciones; ya llegará Ibn Yinní con su obra de título aproximado *Los secretos de la sintaxis*, en que vete la utilización de formas o expresiones que no coincidan con un uso coránico o poético demostrado. Primero el constructo, y luego su elevación a código, la purga de un pasado y desaparición de pruebas graduales. Primero la muy irregular y difusa compilación de las tempranas obras gramaticales por parte de no nativos, y después el proceso en que aquellos primeros se convirtieron a su vez en fuentes de referencia, con el añadido argumental —*continuidad retroactiva*— de una imposibilidad: que ellos a su vez se habían basado exclusivamente en el Corán y la poesía.

3

Por todo esto, los estudios del árabe siempre fueron sincrónicos. Cualquier recorrido diacrónico habría descubierto la verdad de los orígenes fontanales de la civilización árabo-islámica. Orígenes mucho más interesantes y reales, que duda cabe; más acordes con el tiempo y lugar que le tocaba vivir. De nuevo, es Owens quien parte de una afirmación demoledora: *en diacronía, uno podría pensar que la lengua de Dios no era inmutable* (Owens 1988:22). De acuerdo; pero también podría pensarse entonces que aquella lengua estaba viva; que nacía para acompañar al ser humano, no para fosilizarlo. Aquellos primeros gramáticos del árabe eran extranjeros y bebían una lengua ajena motivados colateralmente —con toda probabilidad— por el vivo deseo de acercarse a la lengua a la altura de los tiempos, que incidentalmente contenía un mensaje y un profeta determinados. Las siguientes generaciones de gramáticos, ya plenamente arabófonos y convencidos del origen milagroso de una excepcionalidad lingüística, moverán plumas e ideas motivados por la necesidad de preservar purezas.

Se trataba de aislar el árabe de toda posible contaminación de otras

lenguas contactadas en su expansión para así destilar esa excepcionalidad, esa inimitabilidad. Por las mismas razones que impidieron los tempranos estudios diacrónicos del árabe, se negó toda posibilidad real de hacer gramáticas contrastivas o comparadas con las lenguas coeáneas. No se debían evidenciar influencias externas. Así se forjó la alienabilidad milagrosa, extraterrestre de lo árabe. El discurso exotista no partía de orientalismos ajenos; era el propio árabe de segunda generación el que apuntalaba un creacionismo: la tramoya del beduinismo, las caballerías milagrosas y las historias prefijadas e inmutables. Con el tiempo, se cernirá un Medievo en el que considerar que se *tolera* a otros universos culturales o religiosos —judaísmo, cristianismo, mazdeísmo…—. Se patentaría la elección de una auto-exclusión: preferir una alteridad a la naturalidad de procesos compartidos.

Sin embargo, probablemente haya que conectar la lengua árabe e incluso toda su terminología gramatical con las griega, siríaca y persa; las indudables fuentes culturales de cuanto nos ocupa (Versteegh 1993:2). Troupeau y Versteegh sostienen por ejemplo que hay tres campos semánticos que no utiliza aquel emergente Sibawayhi: por una parte, la terminología que un día se considerará como *de la escuela de Kufa*, en más que probable desconocimiento de cuanto se hacía o se planeaba en una ciudad distinta de la suya. En segundo lugar, Sibawayhi desconoce absolutamente toda posible terminología religiosa o filosófica, que irá acuñándose con el tiempo después de él. Por último —y curiosamente—, Sibawayhi no conoce algunas expresiones fonéticas y poéticas del propio Jalil, del que se supone coetáneo e incluso discípulo.

Sin duda, lo recuperable de Sibawayhi es absolutamente primitivo, albacora simbólica de recuperación, sentimental y solitaria de un campo, el estudio de la lengua árabe, que florecerá un siglo después de su muerte. Pero ahí discrepamos con las interpretaciones al uso en el punto de vista general: se admite —Verteegh, Owens, Troupeau, Weil, entre otros— que con el tiempo *los árabes* necesitaron definir las nociones esenciales de disciplinas *nuevas para ellos* tales como la filosofía, la lógica o la propia teología. Nuestro enfoque difiere ligeramente: no son *los árabes* los que aprenden todo eso. Es Oriente Medio y el Mediterráneo sur el que avanza hacia una imparable arabización. No aprende filosofía el árabe; es una tradición formativa filosófica la que aprende el árabe. El maestro del maestro del maestro en toda cadena de transmisión de sabiduría islámica en árabe es siempre, indefecti-

blemente, un autor en griego, siríaco o persa que —probablemente— vivió en su misma ciudad e incluso podía tener su misma sangre.

4

No se trata de elementos griegos, siríacos o persas que entran en un hipotético mundo islámico surgido de la nada. Se trata de que el islam emanó en el sustrato de aquellos elementos griegos, siríacos y persas —epigénesis, decíamos—. Sólo en el instante iniciático de la arabización de aquel mundo culto debieron buscarse términos nuevos. No se baja el beduino del camello y se pone a estudiar terminología gramatical para escribir filosofía. El filósofo que escribe en griego, siríaco o persa, asistirá al modo en que sus discípulos comienzan a arabizarse en percepción semejante a la que sentiría aquel Eulogio de Córdoba en los 800. Esto es matizable en el caso del persa, como veníamos diciendo; segunda lengua del islam que influyó grandemente sobre el árabe y éste sobre el persa. Porque será precisamente la extrañeza de esa arabización genérica —si bien, qué duda cabe, secuencial— la que alimente explicaciones creacionistas. La que forje el mito de ese *adanismo beduino del islam*.

En este contexto, hay que seguir muy de cerca a Rafael Talmon y su defensa de la *conexión griega* de los gramáticos del árabe en los primeros tiempos. También hay que seguir a Geneviève Humbert y su acertadísimo análisis de aquella llamada *escuela de Basora*: como apuntábamos páginas atrás, es absurdo pensar en Sibawayhi como maestro de una escuela continuada, partiendo del hecho de que entre su muerte y la del siguiente discípulo media un siglo.

No; la clave sigue siendo la retroalimentación. Es Mubarrad (m. 898) el que se presenta como *discípulo de*, simple y honradamente porque se basa en un autor lejanísimo al que descubrió en sus estudios sobre la gramática del árabe. Así, es Mubarrad el que inaugura la *escuela de Basora* utilizando un viejísimo aval, cual es el emblemático Sibawayhi, cuyo *Libro* no aparece siquiera titulado. La necesidad de crear líneas claras de transmisión que se pierdan en la noche de los tiempos —obsesión medio-oriental— convertiría por ejemplo a Qutrub o al-Ajfach en *discípulos de* aquel primer autor del *Libro* sin título, cuando lo cierto es que simplemente eran *otros gramáticos*.

De ese modo, Mubarrad no es sólo el primer gramático sistemático real del árabe, sino que creó asimismo el muy necesario concepto de

escuela, forjada a base de trabajosas retroalimentaciones vendiendo lo propio por ajeno en tradicional ficción retroactiva escolástica. Quizá —apunta aquí Weil— no era sino una forma de *hacer patria chica* de un Mubarrad de Basora que ya se había afincado y trataba de hacerse sitio en Bagdad, y ya capitalizaba toda la producción intelectual en árabe. La *escuela de Basora* era así una inmejorable carta de presentación con unos autores iniciales de dudosa adscripción real, y otros a los que no se les conoce de nada siendo muy posteriores y de supuesta más fácil referencia (Versteegh 1993:17).

5

Aquí es donde encajan los entroncamientos de Versteegh y Talmon: ni una escuela gramatical, ni siquiera un gramático aislado, surgen nunca de la nada. Y el precedente directo de las primeras gramáticas del árabe es el bagaje intelectual y terminológico del griego. Es evidente que en materia teológica el islam bebe con profusión de fuentes siríacas, en materia literaria de las persas, y en materia científica del griego. Pero no perdamos la perspectiva: en el seno de esos tres mundos, desde dentro, surge la civilización árabo-islámica. No que un puñado de fervorosos árabes decidan crear cultura expandiéndose, estudiando y traduciendo del griego, en este caso.

Es la matriz helénica la que diversifica su influencia: Versteegh, en concreto, cita la traducción del *Techné* de Dionisio de Tracia como fuente ineludible para la terminología y categorización gramaticales de los primeros generadores de la lengua culta árabe. Tal epítome lingüístico circulaba por Oriente Medio en armenio, georgiano y siríaco, eslabón perdido éste último para tantas facetas de lo árabo-islámico. En la obra de Versteegh, se habla así profusamente tanto de la *tesis griega* como de la *conexión siríaca*, puntales ambos de la cultura islámica y, a los efectos que ahora nos interesa, de la terminología gramatical y estructuración creadora de la lengua árabe culta.

Ambas fuentes culturales, lo griego y lo siríaco, son en gran medida la misma al ser el siríaco bastante más instrumento de popularización que esencialmente cultura independiente. Ya veíamos la importancia del siríaco y su matriz el arameo como particular *lingua franca* del cristianismo popular medio-oriental, y el modo en que se complementa con el copto en esencial reparto geográfico —este último en Egipto— para precisamente *conectar* lo griego con el Creciente Fértil

más popular. De ahí que en puridad deba hablarse de helénico mas que de griego, por ser lo helénico de mayor amplitud, adaptabilidad y —por lo mismo— universalidad. Pero dado que lo helénico se basa en la lengua griega, es ésta precisamente la que está ofreciendo la terminología gramatical y la categorización que aquí nos atañe.

Pues bien, esas fuentes culturales, la griega y el instrumento siríaco —decíamos—, serán sistemáticamente maquilladas de terminología beduina en una segunda fase de arabización en que, desde una asentadísima civilización cortesana centrada en Bagdad, la intencionalidad arabizante responda a un obsesivo borrado de precedentes en aras del ya citado creacionismo beduino del islam. Pero ya desde los 1900 se venían detectando vestigios de helenización previa en el mundo cultural de expresión árabe. Resulta aquí paradigmática la labor de Adalberto Merx en Leipzig, referente insustituible con su *Historia artis grammaticae apud Syros.*

6

Es, precisamente, Adalberto Merx el que localiza la *conexión siríaca* como instrumento esencial para la arabización del bagaje cultural griego. En este caso, la citada traducción siríaca del *Techné* —en puridad, *técnica gramatical*— de Dionisio de Tracia. A los efectos islámicos, genéricos y culturales, nuestra perspectiva sigue siendo la misma: los centros urbanos de expresión siríaca en los que se vive un judeocristianismo popular no necesariamente institucional —de ahí el *refugio lingüístico* siríaco frente al griego de Constantinopla o el latín de Roma— son los conectores del proto-islam con la natural matriz helénica de la que proviene, a la espera del bagaje iranio en la síntesis bagdadí.

Una corriente heterodoxa de expresión siríaca y muy diversas influencias —monoteísmo anti-trinitario, iconoclastia, cierto gnosticismo, elemento persa, etcétera— *vuelve sus ojos al desierto* en busca del profeta al que se le atribuye la responsabilidad penúltima de las ideas que están cuajando en tales centros urbanos. Es la periferia la que fija solidariamente un centro, no un centro el que induce la emisión de ondas expansivas, según venimos viendo. Y relelaborarán la lengua de su profeta elegido con la terminología que conocen. Merx es capaz hasta de detectar diferencias inherentes entre las dos corrientes en cuestión —griega y siríaca—, pues hasta tal punto quedan vestigios de las conexiones por debajo de la arabización posterior.

Esa *exotización beduina* del bagaje cultural greco-siríaco y persa mediante una capa de arabización será similar a la que volverá a recibir el árabe en su fase de re-adaptación contemporánea, cuando la lengua árabe media o estándar conocida como *fusja* pretenda frenar la imparable inundación de terminologías extranjeras traídas con la modernidad. Los ejemplos son numerosos y de un inusual preciosismo creativo re-beduinizante: cuando llegue el momento de nombrar al teléfono, por ejemplo, se tratará de frenar al omnipresente *tilifún* mediante una muy poética aportación: *hatif*; porque de esa raíz proviene la coránica denominación de *la voz del diablo* —*hutf*—. Todo este y aquel juego de arabización telúrica, siendo interesante y creativo, a la postre arrastrará siempre la rémora de un particular *tiempo magno* no necesariamente religioso —por más que así se pretenda—, sino de paraíso perdido cultural que no procede.

El islam es tan urbano, mediterráneo y helénico como cualquier otra realización cultural de Oriente Medio, y sin embargo la obsesión de propios y ajenos es siempre la de —venimos diciendo— *exotizar* toda posible fuente cultural para hacer provenir cualquier realización de un adánico tiempo perdido de libertad y arena. Uno de los grandes mitos fundacionales del islam es, por ejemplo, Medina. La ciudad en la que —según la tradición ortodoxa— el profeta prosperó y que se erigirá en sobredimensionado *tiempo magno* fuente asumida de todo lo posterior. Se llega a hablar, sin ambages, de una tal *Constitución de Medina* como fuente de los ordenamientos jurídicos islámicos posteriores, como si las viejísimas ciudades medio-orientales no tuviesen muy asentadas tradiciones jurídicas adaptadas después al árabe. Sin embargo, ¿cual es el influjo real de Medina en la civilización árabo-islámica? Probablemente, el lugar predilecto para que acudiesen aquellos *recolectores gramaticales* primeros, y referente mítico último en la retro-beduinización bagdadí (González Ferrín 2008).

7

Lo cierto es que aquella diferenciación que llevaba a cabo Adalberto Merx entre corrientes de influencia —griega y siríaca— ocupó recientemente a Abdelali Elamrani-Jamal en un muy interesante trabajo cuyas conclusiones entroncan con la diferenciación que veíamos entre el aristotelismo o el platonismo en el Islam. Así, puede hablarse de una corriente griega genérica en la arabización de Oriente Próximo,

corriente que en gran parte pasaría a través del siríaco. Pero también puede hablarse de una algo posterior fase de helenización directa ya con un árabe más consolidado y capaz de verter por sí mismo el legado helénico sin necesidad del *intermediario siríaco*. Lo curioso es que esta sub-corriente griega específica directamente ya a través del árabe remitiría en particular y solamente a Aristóteles. Ahí es donde encaja el trabajo de Elamrani-Jamal y los elementos aristotélicos en la gramática árabe clásica: no es tanto terminológica como conceptual.

Así, la categorización árabe que separa nombre, verbo y partícula vendría de la separación aristotélica entre *onoma / rema / sindesmos*. El concepto árabe de *iiraab*, que designará la relación entre nombres en la sintaxis y en tanto que aspecto muy específicamente árabe —semítico, en realidad— que proviene de cuanto podríamos traducir como *arabización*, correspondiente al aristotélico *hellenízein –helenización*. El concepto de género árabe, *yins*, provendría de *genos*. El predicado árabe —*jabar*— remitiría conceptualmente al *kategorúmenon*. El circunstancial árabe *hal* remitiría al concepto *hexis*. El adverbio —*zarf*—, conectado con la idea aristotélica de *expresión de tiempo y espacio* en tanto que ocasionales *contenedores de algo*, remitiría al griego *angeion* —vasija—, y así sucesivamente (Elamrani 1983:22).

El fenómeno de la muy generalizada arabización en Oriente Medio y el Mediterráneo no puede seguir estudiándose ni contemplándose como milagrería bélica o repentinos descubrimientos de verdades absolutas. Todo proceso cultural es precisamente eso, un proceso, y bebe de donde puede como puede sin una exclusividad previa. Si el legado helénico se extendía —en el mapa que nos interesa— desde una muy platónica Alejandría hasta una muy aristotélica Gundishapur en Persia, las conexiones aparentemente rebuscadas dejan de serlo para convertirse en lógicas. La arabización en el *limes* bizantino-persa beberá a veces a través del siríaco y otras directamente del griego en su versión aristotélica, en tanto la arabización egipcia lo hará a veces a través del copto o directamente de una helenización más platónica.

No es todo tan rebuscado como profundo; complicado no por dificultades intrínsecas sino por la confluencia de tantas circunstancias. Nada mistérico, sino emanando de una pura lógica histórica y geográfica. Versteegh por ejemplo relaciona la compilación de aquel célebre *Libro* de Sibawayhi con la versión árabe del original persa/indio *Calila y Dimna*, llevada a cabo por otro persa arabizado —arabizador, que tal es el caso—, Benalmocaffa (726-759) (Villegas 1991). Su nombre

es un apodo —*hijo del manco*, por problemas de su padre con la justicia—, por lo que se ha perdido el apellido originario de su ciudad, la actual Firuzabad. Sea como fuere, el proceso de ambos persas es el mismo: generar un árabe apto. En el caso del segundo, incluso con más éxito directo, al ser considerado Benalmocaffa el creador de aquella *prosa de secretarios* en árabe que veíamos. Se abría paso una lengua política, de corte y ensayo de la mano de autores cortesanos; en el caso de Benalmocaffa, le debemos genuinos manuales de estilo como su *Educación superior* o un manual de vida y corte así como un homenaje residual al mundo del que provenía, la versión árabe de la *Historia de los reyes de Persia*.

8

Con todo, el proceso de adaptación del árabe no es sistemático. Versteegh apunta muy inteligentemente que si hay tantas oleadas irregulares de influencia, tanta fuente diversa y procedimiento diferenciado, es que no se está buscando abiertamente sino que se está —por decirlo de algún modo— improvisando. Desde las primeras adaptaciones gramaticales del griego hasta el sistemático estudio evidenciado en —por ejemplo— Al-Farabi (m. 949), se está avanzando sin sistema, sin inducción proactiva ni voluntad divina. Al-Farabi ya es conocido como *el segundo maestro*, y el primero no es ningún profeta o rey de los poetas beduinos.

No; el primero es Aristóteles. Este autor árabe al-Farabi, ya plenamente *bagdadí*, compone una serie de obras universales desde todo punto de vista. Su obra *Libro de terminología utilizada en Lógica* no especifica *en el islam*, sino que se presenta como libro de Lógica sin más. Al igual que en sus obras políticas trata el concepto recurrente de *Ciudad Ideal*; no *la ciudad islámica ideal*, sino la ciudad ideal. Evidentemente, la civilización que emerge en árabe acabará auto-denominándose *Dar al-islam* —la Casa del Islam— en concepción semejante a cuanto hoy podemos llamar por ejemplo Occidente. Se trata de un modo de vida, no estrictamente una forma única de rezar. Mucho menos una administración imperial centralizada que abarcase desde Poitiers hasta el río Amur Daria.

La aportación aquella de Versteegh en el sentido de no ser sistemática la labor de traducción al árabe no puede ser más oportuna: si no se traduce abiertamente a los griegos desde la primera hasta la última

obra, es que ése no es el objetivo, sino un proceso lento y *ad hoc*. El Islam no es un pueblo beduino abducido por la ilustradísima civilización griega con la que se topa en su avance invasor. El Islam es la continuación de los Imperios Romano y Sasánida por otros medios. Específicamente, por otros medios lingüísticos: árabe y persa, muy especialmente.

Es el mismo Versteegh el que relaciona los modos de enseñanza ya en árabe con los mismos en griego extendidos por el Imperio Bizantino: si en las gramáticas árabes —ya desde la colección de Sibawayhi— se utilizan los términos *hombre* y *caballo* —*rayul/faras*— en los clásicos ejemplos de los ejercicios de aprendizaje, la razón no es otra que seguir los ejemplos de los colegios bizantinos, en los que se utiliza *anthropos* e *hippó*, igualmente hombre y caballo respectivamente. Del mismo modo, el verbo paradigmático en Sibawayhi es *daraba* —golpear— por la misma razón: el verbo clásico en los modos de enseñanza de las academias estoicas siempre fue *tupto*; golpear (Versteegh 1993:26).

9

Ya hemos visto con amplitud lo que significa la cultura siríaca para el Oriente Medio de los tiempos que nos ocupan. La cuestión ahora es si se puede ir un poco más allá; si se puede plantear la influencia siríaca, aquella *conexión siríaca* con lo griego de la que hablaban los estudiosos, invirtiendo los términos por un momento. La percepción clásica es que *los árabes* en su pretendida expansión a requerimiento profético y califal, se toparon con una lengua semítica que ya había podido establecer sus propias categorías gramaticales helenizadas. También se podría afirmar lo mismo a los efectos mediterráneos sureños con respecto al púnico, siendo así el púnico y el siríaco los dos grandes *padrinos* del árabe en su constitución como lengua cultural.

Pero puede que, de nuevo, la lectura correcta sea la inversa, como proponíamos: ¿no será que es el mundo siríaco-parlante y popular el que *alfabetiza* de alguna manera al árabe? Es evidente que a los efectos gráficos las fuentes del siríaco y del árabe son cercanísimas, por lo que no es descabellado plantear el sentido evolutivo natural; de lo anterior a lo posterior y no de lo posterior surgido de la nada que decide unirse a lo anterior. La coincidencia de lo árabe con lo siríaco no podría ser nunca de referencia simultánea y casual, sino de influencia siríaca en lo árabe, dadas las cronologías. De entrada, se admite sin ambages

que es el sistema vocálico siríaco el utilizado para unas muy similares consonantes árabes que, de esta manera, pueden pasar a pronunciarse con indicación textual.

Por añadidura, no puede decirse en modo alguno que el árabe estuviese *invadiendo* al siríaco. La relación entre ambas lenguas fue durante largo tiempo de coexistencia, en tanto cada una seguía su camino en el tiempo: el árabe heredando el populismo comunicativo y la función cortesano-política del siríaco, y éste retirándose a las funciones estrictamente litúrgicas de remanentes cristianos no evolucionados hacia el islam, como será también el caso del copto en Egipto.

Lo interesante es el modo orgánico y *superviviente* en que se comportan las lenguas, actuando como en relevo y adaptándose a las mejoras evidentes del entorno: con el tiempo, tanto el siríaco como otras lenguas semíticas aprovecharán a su vez la estructuración de una gramática árabe ya clásica, lo que redundará en indudable beneficio de longevidad para tales lenguas, destacando aquí muy especialmente el hebreo: cuando Saadya Gaón (882-942) estructuró la gramática hebrea, utilizaría esquematizaciones e ideas del árabe consolidado en su terminología —por ejemplo, las vocales de los masoretas— (Gonzalo Maeso 1960:443).

10

El caso de este Saadya Gaón es ilustrativo: se trata de un escritor árabe que *firmó* siempre como Said al-Fayumi —*el del Fayúm*, ciudad egipcia—. No en balde su obra lingüística general lleva por título árabe *Kutub al-luga* —libros de lengua—, por más que la *retro-alimentación* hebraísta posterior ya siempre extrapole a los innumerables judíos árabe de la historia y los confine en el compartimento estanco de *literatura judía*, etiquetándolos de nuevo con el nombre ya hebraizado. El compromiso religioso de Gaón con el judaísmo —se le considera *caraíta*; una suerte de *grupo protestante* judío— le llevó a interesarse por la actualización gramatical de la lengua originaria de la Torá basándose en las gramáticas de su lengua intelectual, el árabe.

No quedó ahí su dedicación a la *arabización del hebreo*; Gaón reunió el primer *diccionario poético* hebreo, y versionó en árabe la Torá.

Y no era en modo alguno una operación de ecumenismo; se trataba de reforzar sus propias tradiciones apuntalándolas con la vanguardia intelectual de su tiempo árabe. Un aspecto éste siempre malinterpretado y sobre el que ya insistíamos: vivir y escribir en la *Dar al-Islam* era como hacerlo hoy en Occidente, y no se tome por *occidentocentrismo* sino por cuanto implica vivir en una cultura-sedimento sin apriorismos religiosos colectivos, por más que puedan existir individualmente.

Pues bien, la versión de la Torá árabe de Gaón lleva el interesantísimo título de *Tafsir*, el modo exclusivo en que se titulan los comentarios coránicos. Con el tiempo, los judíos árabes aportarán grandes logros intelectuales a su tiempo islámico, sirviendo siempre de valiosísima *cadena de transmisión*: desde Oriente al espacio árabe europeo de al-Andalus, y de allí al pre-renacimiento europeo. Resulta evidente que el árabe era una lengua de cultura, no de religión, o de lo contrario el judaísmo no habría permitido nunca su expresión en la *lengua del momento*.

Toda esa cadena de prósperas ciudades, vivas intelectualmente en la lengua cultural de su tiempo, el árabe, asistirían a la obra de judíos adaptadores de la gramática hebrea como Ishaq Israelí —Constantina, Argelia—, Dunas Ibn Tamím —Cairuán, Túnez— o Yehudá Ibn Quraysh —ahí es nada, con ese nombre; el judío *coraichí*, el apellido de la familia del profeta Mahoma— en el Marruecos de principios de los 900. A este último le debemos un ensayo —*Risala*— sobre la necesidad de estudiar comparativamente el hebreo y arameo con el árabe, so pena de convertir a los primeros en fósiles.

11

Así de evidente es el nivel de coexistencia entre lenguas y sus circunstancias. Lo que no implica el inveterado *desenfoque tolerante*: Jacobo de Edesa (m. 708) se preguntará en siríaco, en un siríaco aún evidentemente *acomplejado* de superioridad, si un cristiano puede comer del mismo plato que un ismaelita, o si sus hijos pueden ir al mismo colegio. Resulta evidente aquí la interesante noticia sociológica que surge entre líneas: no hay un islam invasor y prepotente, no hay una percepción del islam como proveniente de fuera o —como cabría esperar— ensoberbecido por ser supuestamente invasor, y sí hay un surgimiento desde el mismo entorno, con la cercanía suficiente como para plantearse la posibilidad de comer del mismo plato.

La referencia a los hijos y el colegio no parece tampoco apuntar a

contingentes militares árabes acuartelados sin conexión. Este Jacobo de Edesa es imprescindible para comprender la evolución de ideas gramaticales siríacas en el árabe, dado que es precisamente él quien populariza la descripción vocálica de su lengua, y que —decíamos— pasará al árabe. Por ejemplo, llama a la vocal /a/ *petaha* —significando *apertura*, cuanto después será la vocal *fatha* árabe—. Para la /i/ utilizará Jacobo de Edesa el concepto *hebasa* —presión—, y para la /u/ el de *esasa* —contracción—, generándose conceptualmente las otras dos vocales árabes, a la sazón *kasra* y *damma*.

Aquel citado novecentista Adalberto Merx, precisamente basaría sus estudios de la *conexión siríaca* del árabe en la obra de Jacobo de Edesa y otros posteriores como Elías de Tirhan (m. 1049). Y será consciente del antes aludido *camino de vuelta* cuando un escritor siríaco ya tardío, Barhebreaeus (m. 1286), compile textos de profundísima influencia gramatical árabe que servirán precisamente para reconstruir gran parte de ya perdida —por desuso— gramática del siríaco.

Pero volvemos a lo mismo que apuntábamos con el hebreo sintetizado de Saadiya Gaón: es difícil distinguir una influencia siríaca en el árabe o su viaje de vuelta, siglos después, con influencia del árabe en el siríaco, si ambas lenguas basan sus desarrollos en toda posible influencia coetánea y desde el momento en que todos los posteriores gramáticos del siríaco —aquí debe incluirse de nuevo a Elías de Tirhan— acusan recibo de sintonización con el árabe de su tiempo. Otra cosa es la operatividad real del idioma: por ejemplo, en las historias de la lengua árabe se parte de la obsesiva premisa acientífica de que *los árabes* se dedicaron al estudio de las ciencias partiendo de las lingüísticas para así comprender la palabra de Dios descendida en la forma árabe del Corán. Pero el universo cultural que abarca lo árabe no parece limitarse a tales requerimientos.

12

Es muy probable que el propio mito fundacional apunte a una verdad simbólica ya desvaída —los mitos siempre lo hacen—: el mundo cultural helénico/persa medio-oriental en el que surgió la civilización islámica quizá se acercase en un primer momento a la lengua árabe por motivos religiosos, por corporativismo de un creciente colectivo que desde dentro, en los centros urbanos que nos ocupan, primó el aprendizaje y actualización de la lengua de su referente profético, en primer

término oralmente. A los efectos de resultados finales, poco importa que sea éste el sentido de la marcha de las cosas o el contrario: que por razones demográficas se fuese utilizando el árabe en sustitución del siríaco y el referente profético apareciese después, algo inducido entonces pero igualmente fuente cultural *retro-alimentada*.

En tal caso; en el caso de un aceptado primer interés religioso del árabe, no cabe duda de que será seguido por otros dos motivos que hablan del propio asentamiento del árabe: el interés científico —se vierte al árabe el bagaje científico griego— y el jurídico, que ya nos habla de modos de ordenación social evidentemente relacionados con el árabe ya como lengua política o en fase de consolidación como lengua oficial.

La opinión de Carter, de hecho, siempre se basó en su *tesis legal*, en el sentido de una consolidación gramatical del árabe como necesidad primaria de un mundo político en creciente arabización (Carter 1972:69). Se trataría del *crescendo* de necesidad terminológica jurídica que iría —ya veíamos— desde aquella célebre *revolución de Abdel Malek* en el Damasco de los primerísimos 700 hasta la consolidación capital de Bagdad desde su creación iniciada en 762. Por más que se plantee tal *tesis legal* como alternativa enfrentada a la citada *tesis griega* de Versteegh —que la lengua de conocimiento pasa de ser el griego al árabe—, lo cierto es que seguimos sin ver la radical incompatibilidad de ambas posturas: resulta evidente que la lengua árabe debió un día parapetarse en terminología jurídica, pero bien pudo hacerlo en tanto se generaba una gramática de fundamento conceptual griego. Es patente el *salto al árabe* de la incipiente cultura islámica helenística.

Más correcto incluso es expresarlo así —desde dentro de un mundo helénico— que como solemos hacerlo; una cultura islámica *helenizada* por más que, al fin y al cabo, impliquen lo mismo. Porque en este caso parece que primero existió la cultura islámica y después se helenizó, cuando lo cierto es que tal cultura islámica surgió en el entorno helénico del Oriente Medio en los 700. Surgía como necesidad social que después hizo del árabe su vehículo cultural. Que medio Imperio Romano pasase a expresarse en árabe está en la base de la *extrañeza* del Islam por no comprender todas las circunstancias; la obsesiva alienación histórica y las míticas *explicaciones de lo inexplicable*: invasiones, caballerías milagrosas y abducciones de memoria histórica. Como ya hemos apuntado y seguiremos abundando en ello, no hay una explicación para el Islam; el Islam es la explicación.

30. LA *ANTIGÜEDAD TARDÍA ISLÁMICA*

Argumentando supuestas razones científicas,
suele rechazarse trabajar con conceptos ambiguos,
que no sean absolutamente claros. Tal rechazo es,
a la postre, mero pretexto para unos modos de investigar
que sólo buscan defender posturas propias,
en lugar de avanzar en una materia dada.
Con una arrogancia que sólo puede nacer de la ignorancia,
se pretende olvidar el modo en que los pensadores clásicos
solían rechazar las definiciones absolutas.

(Adorno 1978:242)

1

El islam es la traducción al árabe del sueño de Alejandro Magno. Venimos insistiendo en ello: no es que *los árabes* tradujesen a los griegos; es que un mundo, en gran parte helenizado y definitivamente iranizado, hizo del árabe su lengua vehicular de cultura. El espacio cultural abarcado por gran parte de cuanto fue —y todo cuanto supuso— el imperio alejandrino, proyectando la novedad civilizadora de una nueva lengua culta. Pero, vayamos por partes. Cuando citemos aquel pensamiento de Charles Darwin sobre la sensación del delito cometido en determinados objetos de estudio, tenemos muy presente este denso apartado ya tratado sobre los orígenes de la lengua árabe y su implicación en la lengua coránica, definida desde su propia narración como *claro Corán árabe*.

Aquí se plantea un problema dogmático y otro académico. En mate-

ria dogmática, el Corán se presenta siempre como origen y nosotros buscamos los orígenes del Corán. Esto, paradójicamente, no ofrece muchos más inconvenientes; desde el principio hemos respetado las lindes de lo dogmático y nos movemos en mundos de percepción diferentes. Por añadidura, toda luz nueva sobre tan evidente fuente cultural no va a redundar más que en acercamiento y comprensión intelectual de un mundo que, sistemáticamente, ha sido apartado de la cultura universal vista desde Occidente. Por no hablar del desatino al no considerarlo como una fuente cultural de Europa.

Es decir, aclarado el objetivo de universalizar culturalmente las circunstancias del mensaje coránico como parte de un único fluir de ideas —y ya no sólo abrahámicas aquí— y manteniendo el respeto por la lectura simbólica de los hechos religiosos, no deberían temerse acercamientos más científicos que favorezcan la normalidad universal del hecho coránico. Y esto va con segundas contemporáneas: nada ha perjudicado tanto al islam como su consideración de cultura exógena, alienada y fuera de los comunes circuitos culturales durante siglos. Después, por el *sambenito del interés geoestratégico*, todo el mundo se volcó a hacer su propia interpretación apriorística e inducida del islam, con el resultado de un constructo epidérmico y erróneo sobre la realidad cultural de un mundo cuyas fuentes culturales están mucho más asentadas en el mundo clásico de cuanto se piensa.

Ya hemos tratado cuestiones tales en trabajos previos (González Ferrín 2002), y poco más cabe apuntar aquí sobre nuestro interés desde siempre por hacer la historia cultural de todos y no *aislar el islam* como si de algo ajeno y auto-inmune se tratase, que es lo que parecen tener en mente tantos interpretadores espontáneos como han surgido en la esfera de la islamología *amateur*. Es cierto que a lo largo de la historia, especialmente en los tiempos modernos, fue menospreciado todo aquel que trató de abordar cuestiones coránicas como genéricamente literarias —universales, por lo mismo— o en todo caso variables de diferente interpretación. Paradigmático es el caso de Abdel Razeq en la década de los veinte del siglo pasado, o Amin al-Juli en los cincuenta, e incluso Nasr Hamid Abu Zayd en los ochenta (González Ferrín 2001).

Sin embargo, resulta evidente, a poco que se sigan los procesos que acompañaron a rechazos tales, que nunca provienen de verdaderos hombres y mujeres de letras, como tampoco de genuinos creyentes seguros de su fe y ajenos por tanto a miedos o suspicacias. No; los rechazos provienen siempre de complicados estamentos erigidos en aquello que Max Weber llamaba *los monopolizadores de la verdad absoluta*, y hasta ahí podíamos llegar concediendo prerrogativas a incapacitados para el sano debate intelectual o creencias acordes con la vida en sociedades abiertas.

Quedan así al margen las eventuales diatribas dogmáticas que no son nuestro objeto de estudio ni mueven el más mínimo interés personal. Antes bien, el convencimiento que siempre nos ha impulsado es el de la exacta equiparación en materia de explicaciones trascendentes llevadas a cabo por las tres religiones abrahámicas que aquí tratamos, por lo que no se trata de un mero *brindis al sol* en aras de vacías tolerancias o respetos. Lo que sí nos preocupa, y mucho, es la otra cara que anunciábamos; el problema académico. El modo en que se ha tratado y sigue tratándose lo coránico en la islamología *profesional* al uso. Ahí chocamos desde los inicios con los estereotipos de base, sin los cuales resultan inconexos los numerosos trabajos y finas aportaciones científicas a la materia.

Podemos resumir la cuestión con una comparación: ¿qué helenista; qué experto en lengua y civilización griegas apartaría de su campo de estudio a Homero por extrañas razones reverenciales? ¿Quién dedicaría su vida a pequeñas parcelas —compartimentos estancos— de su especialidad eludiendo toda reflexión de conjunto sobre los orígenes o las fuentes culturales de cuanto estudia? Así, en la islamología se pretende distanciarse de la obra magna en árabe de tal especialidad, el Corán, asumiéndose explicaciones creacionistas que sólo son explicables desde la citada interpretación simbólica del creyente. Pero el científico no puede caer en falsos respetos reverenciales que en realidad ocultan paternalismos neocolonialistas. A la búsqueda de la verdad no le puedes poner coto por la escandalosa razón de que no haya oídos preparados para tus excelencias. Pues bien: los islamólogos españoles no suelen preguntarse por las fuentes culturales o el origen del Corán; lo tratan como origen.

Así, tenemos un serio problema de interpretación de conjunto con

la mayor parte del gremio de los islamólogos en España. Ya hemos apuntado problemas similares en apartados concretos: es paradigmático por ejemplo el muy actual problema para traducir la palabra *yihad* en el Corán. Los más célebres versionadores del Corán traducen sistemáticamente *yihad* por guerra —de hecho, *guerra santa*—, e incluso añaden en sus traducciones capitulaciones inexistentes en tal libro para ello. Cuando cualquier arabista que se precie podría asistir a los islamólogos con una traducción más veraz que nunca se presenta. De nuevo: hay siete u ocho modos de decir guerra en el Corán, pero ninguno es *yihad*.

3

Por lo mismo, de las treinta y tres referencias coránicas a *yihad* y su entorno semántico, ninguna es traducible por *guerra* sino por *esfuerzo*. En su momento, y entre otros muchos ejemplos, poníamos el muy ilustrador del conocido dicho árabe *haqqa yihadi-hi* —tuvo lo que se merecía, se recompensó su esfuerzo— y sobre todo —y citamos textualmente el Corán—, el ejemplo definitivo es Cor. 29,8: *si te insisten mucho* —yahada-ka— *comparándome con…* ¿Qué sería esto? ¿Utilización del término *yihad* contra el profeta? ¿De veras se traducirá como *si te hacen mucha guerra santa al compararme con otros dioses…?* No; *yihad* es esfuerzo, perseverancia, tesón, insistencia (González Ferrín 2005). Y, como siempre, no es que el traductor sea traidor —*traduttore, traditore*—; es que traducir mal es traicionar.

El ejemplo, decíamos, es pura ilustración de la ingente maquinaria islamológica puesta en marcha para evitar preguntarse por el sentido real y las fuentes culturales del Corán. Nos parece ilustrativo el caso de uno de los arabistas, imprescindible por la repercusión de algunas de sus obras no sólo en España sino en el mundo entero. Nos referimos a Juan Vernet, que en su ensayo *El origen del islam* despliega un enfoque genésico y absolutista que choca con cualquier acercamiento desapasionado a la realidad histórica circundante de ese islam originario. Vernet llega a admitir como válidas historiográficamente fuentes documentales surgidas doscientos años después del momento en que se asume que la revelación coránica tuvo lugar. Y la razón de tal validez —aduce— estriba en la seriedad historiográfica de los árabes. Pero lo cierto es que esto último no es científico. Se admite como verdad lo simbólico, fuera del campo de la fe —craso error intelectual—,

simplemente por no tener que recomenzar toda la interpretación. Simplemente por sospechar que no tendrían sentido tantos trabajos fundamentados en la fe absoluta en la —de nuevo— *seriedad historiográfica de los árabes*.

Pero nos tememos que lo que hay que hacer es precisamente recomenzar —¿deconstruir?—. Cambio de paradigma, lo llamaba Darwin: establecer criterios científicos alternativos válidos, y no basarse en juramentos de fidelidad especialmente en una materia tan escurridiza como los orígenes y la definición de una religión contada por sus apologetas o sus azotes; una historia remontada por creyentes. Hay pues que recomenzar, preguntarse las cosas en bloque para desmontar constructos míticos. No ya sólo en aras de la necesaria búsqueda de la verdad científica, sino por el propio respeto al islam. Por la necesaria *des-beduinización* de lo islámico; su natural inserción en el cúmulo de ideas y reacciones sociales e históricas —urbanas, paradigmáticas— de su tiempo.

Las mayores aportaciones culturales son en gran medida hojaldre, horizonte; aparecen más comprensibles en láminas cronológicas relacionadas con su entorno coetáneo que en saltos generacionales, verticales trasuntos de tradición única. Se deben mucho más esas aportaciones culturales a cuanto rodea que a cuanto se pretende como antecedente, precisamente porque es *cuanto rodea* la causa de la permanente re-escritura de lo que antecede. Influye mucho más profundamente la fricción con el presente que el peso del pasado. Porque la identidad es algo que se va construyendo; un ente mucho más de acumulación que de telúrica pureza alienable. La identidad es una elección presente, no algo grabado en inexistentes *ADN* históricos.

4

En términos generales, es evidente que el islam se inserta en aquella iniciática universalización del helenismo y el mundo iranio, contagiosa para toda ideología posterior así como origen del que llamábamos *comercio de las almas* por aquello de que la religión ya no era el conjunto de tradiciones de mi familia o pueblo, sino que se admitía el salto de una a otra. Se ofrecían salvaciones exclusivas sin necesidad de consanguinidad, se alimentaba el corporativismo ampliable. En ese sentido, es evidente que el cosmopolitismo helénico desde el 300 a.C. convirtió a las religiones en universales y —lo que es más impor-

tante— a las genéricas interpretaciones del mundo en religiones; sistemas religiosos que culminarían su decantación ya en la Edad Media. Así, puede afirmarse una cierta ambivalencia: que el islam nace de un determinado caldo de cultivo, al tiempo que el islam es precisamente ese determinado caldo de cultivo. Es decir; en gran medida —y valga ya como lema, por enésima referencia—, *no hay una explicación concreta para la eclosión del islam. El islam es la explicación.*

Ese caldo de cultivo, ese proto-islam, emana de la orientalización del helenismo provocada por aquel temprano *Drang nach Osten* —el muy posterior y germánico *ir a Oriente*— que representó el avance de Alejandro Magno. Resulta evidente que el macedonio no mostraba el más mínimo interés por Occidente, hacia donde podía haber dirigido perfectamente sus conquistas y que no lo hizo por razones obvias: el interés estaba en Oriente; los pueblos viejos acumuladores de riqueza que, en contrapartida, volcaban su diversidad social y sus muy variadas explicaciones del mundo. Así, ese proto-islam constituirá nuestro cruce de dos ejes, el indoeuropeo —helénico, greco/persa— con el camito-semítico helenizado —egipcio/próximo oriental, en abundante relación de nuevo con lo Indio a través del Mar Rojo—. Si hay algo de providencial en la historia, probablemente se acerque más a inusitadas circunstancias que a destinos manifiestos. Y una circunstancia realmente plena de futuro fue que la orientalización del mundo alejandrino se llevase a cabo precisamente sobre la alfombra de diversidad cultural de la Persia aqueménida.

Abundábamos ya en ello previamente, pero cabe cerrar el esquema completando la estampa de ese caldo de cultivo: por efecto de tal orientalización helénica, la vieja idea greco-latina de lo UNO —explicación minimalista del mundo; todo es uno, todo es lo mismo— entra en contacto con las diversas formas de religiosidad de Oriente, sus liturgias y sus libros. Con el viejísimo tiempo monoteísta oriental de percepción dualista irania, su inherente espiritualidad secretista —gnóstica— compatible con panteones paganos alternativos. El islam es la conjunción judeocristiana helenizada con el mazdeísmo y el resto de las religiones iranias, esenciales para comprender los monoteísmos, con sus derivaciones dualistas y maniqueas. También con las religiosidades rituales caldeas y babilónicas que aportaron tanta parafernalia astrológica posteriormente tildada de pagana.

El proto-islam pre-mahometano acompañará a todo esto como lenta decantación en el proceso evolutivo aquí tratado en que numerosas

fases provocarán la definición de sendas religiones exclusivas: desde Alejandría, un denso ambiente neoplatónico cobrará forma judía helenizada con Filón (20 a.C.-50) y la *Septuaginta*; también una forma localizable después como cristiana con Clemente (150-215) y su versión del *logos*, así como larguísimas zonas intermedias que un día se llamarán islam, en gran medida como reacción a una asociación de Dios y hombre; el concepto de *Hijo de Dios* abominable para la lejana percepción proto-islámica. Todo lo anterior lo hemos visto con más detenimiento, y valga el actual *travelling* recopilador de todo lo anterior para simplemente redundar en la idea de que, en gran medida, el islam es la explicación; emana como explicación. Debía surgir una tercera religión bien definida para agrupar tantísima indefinición próximo-oriental. Un mundo cultural que por su mayoría aplastante en el equilibrio de fuerzas orientales acabaría heredando a Roma.

5

En resumidas cuentas, el Corán no es un texto beduino recogido para un público beduino. Más bien es un texto *vestido de beduino* por futuras razones dogmáticas creacionistas, genésicas: cuanto más yermo se presente el entorno, más destaca el verdor de la revelación—. Sin embargo su narración —demasiado casualmente—, cuestiona y da respuesta a un cúmulo de ideas encontradas y circunstancias históricas que circulan por la Roma oriental y el Imperio iranio de su tiempo. Abundando en ello con ejemplos: es demasiado casual la obsesiva defensa coránica de la unicidad de Dios cuando el cristianismo bizantino andaba peleando herejías y verdaderos *partidos políticos* cuyo punto de inflexión era precisamente el número exacto de las personas y/o naturalezas divinas. También su defensa a ultranza de la virginidad de María, o la exclusiva humanidad de Jesús el Nazoreo, temas ambos de recurrente tratamiento en las mismas geografías. Son demasiado parecidas a las ya existentes tanto la escatología coranica —descripción del mundo más allá— como su apocalíptica —revelación de cuanto ocurrirá una vez clausurado el tiempo histórico—; demasiado parecidas —decimos— como para no formar parte de la misma tradición, sin creacionismos genésicos y absolutos. Los personajes aparecidos en el Corán son demasiado conocidos en el Oriente romano e iranio como para responder a un público diferente.

En definitiva, el Corán tiene mucho más sentido contextual en —pon-

gamos por caso— Damasco, Jerusalén, Alejandría o la futura Bagdad que en las arenas del desierto árabe. En amplios fragmentos, su redacción es demasiado cosmopolita, demasiado ajustada a las necesidades sociales de un mundo mucho mayor que el que se pretende abarcar entre Meca y Medina. E intencionadamente no hemos incluido fechas en esta brevísima relación previa porque precisamente es el respeto a unas fechas prefijadas por no se sabe quién —pero en cualquier caso mucho tiempo después— lo que despista en gran medida a la hora de abarcar interpretativamente las fuentes del islam. Por decirlo de otro modo: poner fecha al Corán es como ponerla a la Ilíada. ¿Hablamos de fijación por escrito o inicio de transmisión oral? Porque los personajes y muchas situaciones de la narración coránica llevaban muchos siglos circulando —*palimpsesto coránico*—. Comparándolo con el texto homérico: ¿debemos admitir que al inicio de la transmisión oral de los versos atribuidos a Homero se incluía exacta y únicamente lo que después fue fijado por escrito? Entonces, ¿por qué la islamología española no se constituye, sin más, en ciencia?

Pero no; como veíamos, todo se asume de un modo creacionista y no evolucionista. Todo debe *tragarse* como surgido de pronto y para siempre sin conexión con un pasado que en realidad conocemos demasiado bien. Sabemos lo parecidísimo que es el inmediato pasado como para no emanar de él. Por lo mismo, debido a ese parecido con las ideas que circulan por un amplio arco mediterráneo, ¿tiene sentido hablar de una invasión no documentada más que en crónicas árabes de salvación y orgullo redactadas ciento cincuenta años después de los hechos, o podemos ya admitir evolución y/o revolución ideológica? ¿Debemos seguir hablando de unos pocos árabes que arabizan un imperio, o podemos ya pasar a buscar las razones y los modos en que un imperio decidió arabizarse? La historia conoce procesos semejantes mucho más alejados en el tiempo; ya lo veíamos: ¿realmente —por ejemplo— los arameos invadieron en torno al 200 a.C., desde el Mediterráneo al valle del Indo y desde Egipto al mar Báltico, o debemos afinar algo más la explicación de por qué en esa amplia zona se habló arameo?

Por lo tanto, y en aras de una mayor claridad a la hora de comprender el origen del islam, proponemos hacer tres recorridos que redundarán en la coherente inserción de los islámico en el contexto histórico y geográfico previo para así normalizar la historia del islam, demasiado alienada desde hace demasiado tiempo. Podemos acabar con el atí-

pico milagro laico academicista de invasiones absurdas y beduinismo genésico que, a la postre, no fue más que parafernalia literaria posterior. Esos tres recorridos propuestos para la comprensión del hecho coránico son: la evolución real de las ideas religiosas desvinculada de dogmas y biografías de supuestos fundadores —que ya hemos visto en gran medida—, el verdadero origen de la lengua árabe ya tratado, y el surgimiento real —laico, histórico, evolutivo— del *modo de vida islámico* en tanto que civilización. Porque las tres —religión, lengua y civilización— codificarán una determinada época y geografía, hijas de su tiempo previo, y sin embargo nueva y diferente a los efectos de la capitulación historiográfica. Su extrañeza demende en gran medida de la aún férrea resistencia a tratar la Antigüedad Tardía y la Edad Media sin solución de continuidad.

6

Los tres recorridos están siendo diferenciados en aras de una mayor claridad expositiva, pero resulta meridianamente claro que transcurrieron a la par. En primer lugar, debe destacarse —como venimos haciendo— la continuada historia de las ideas religiosas. Volvamos al ejemplo anterior de la defensa a ultranza de la virginidad de María, una cuestión paradigmática: si tal tema es un inconfundible tornasol en los muchos evangelios apócrifos y textos heterodoxos de su tiempo, resulta que el Corán está incluyendo coincidencias sintomáticas con una determinada literatura próximo-oriental preeminentemente urbana —debates religiosos escolásticos— y en modo alguno característica de los modos de vida beduinos sureños.

Resulta evidente que la luz arrojada por esa literatura heterodoxa y apócrifa era impensable hace unos años: el descubrimiento y traducción de los manuscritos de Qumrán, los de Nag Hammadi y otros tantos ofrecen hoy eslabones perdidos en la continuada ola de indefinición religiosa que tratamos. En otro lugar hacemos más hincapié en esta materia, pero valga la alusión y otra ilustración igualmente reseñada: esa obsesión coránica por la ignorancia del mensaje —*yahiliya*—, coetánea de tanta literatura gnóstica en la que se establecen las claves para la iluminación que acabe con las sombras de la ignorancia; ¿realmente debemos desestimar parecidos que surgen en tiempo y geografía coincidente? ¿Es pura coincidencia que en el Corán se explicite la superación de una *ignorancia* con el *conocimiento* —*irfán*— de la

verdad, en tanto los evangelios gnósticos hacen uso de planteamientos semejantes?

En segundo lugar, ya hemos abordado la evolución de la lengua árabe hasta convertirse en lengua de registro culto en un mundo cultural. Una lengua árabe codificada como tal en gran parte precisamente para contener al Corán, entre otras obras maestras de aquella madurada lengua árabe culta. Por volver al ejemplo que poníamos de la Ilíada y el desfase cronológico entre tradición oral y escrita: es muy probable que el Corán circulase oralmente en árabe, o en diversos modos de comunicarse en árabe. Pero no puesto por escrito directamente en tal idioma, ya que ese idioma aún no podía contener por escrito un texto semejante, a las alturas comúnmente admitidas de los años 600: a ello nos hemos dedicado concienzudamente al desmenuzar las primeras realizaciones y mitos en torno a los gramáticos del árabe. Es muy probable que la refundición del Corán en árabe culto sea bastante posterior; con el paso del tiempo suficiente como para permitir la eclosión de fases intermedias, coetaneidades en las que floreciesen notas previas de ese texto en la lengua culta de su tiempo —siríaco— o incluso en aquella aljamía del árabe llamada *karshuni*: caracteres siríacos para contener un texto árabe. A ello debe sumarse la temprana versión en árabe de fragmentos bíblicos, como prueba de una inicial indefinición, coherente con la tónica general en el devenir de las ideas religiosas.

Entroncábamos aquí, por tanto, con la polémica del egipcio Taha Husayn sobre la datación de los poemas árabes preislámicos —las llamadas *muallaqat*—. En el mismo sentido debe tenerse en cuenta que la célebre inscripción en la tumba del príncipe de los poetas árabes, Imru-l-Qays, incluye una leyenda datable en torno al 328 de nuestra era en una forma de árabe que aún no soporta su alfabeto conocido, sino que utiliza el arameo nabateo (Hoyland 2007:53). Es probable que sus poemas de batallas y fronteras, tan cercanos a los poemas fronterizos —acritas— bizantinos —de héroes como Basilio Diyenis el Acrita— se transmitiesen de un modo naturalmente oral y sólo después fueran puestos por escrito en el árabe ya codificado. Es muy probable que cuanto un tiempo implicó ser árabe —arabófono— había significado antes, simple y llanamente, sarraceno, nómada.

También debe destacarse, en tercer lugar, la definición histórica del Islam, enmarcada en el entorno jurídico, institucional y popular del que emana: el derecho bizantino con incorporaciones de derecho mosaico —comunal judío—, aquellas masas de población arrojadas al desierto que se sedentarizarán, etcétera. Es absurdo por ejemplo perderse en los parecidos del derecho islámico y el bizantino; no tiene sentido definir algo por comparación con lo propio: uno no es específicamente distinto a su padre por lo que le une de parecido a él, sino precisamente por el salto distintivo que hago. Por ello, deben tratarse ocasionales parecidos que en realidad son lo mismo para pasar a lo específico: el derecho islámico es bizantino evolucionado.

En el ámbito estricto de la historia de las ideas religiosas, se impone tomar en consideración algunas de las advertencias que sirven como *libro de estilo* en la célebre *Histoire des Religions* de la editorial francesa Gallimard: que debe reconstruirse la historia de las religiones en el marco de la historia general, que deben rechazarse los prejuicios y los juicios de valor, y —sobre todo—, que tal historia de las ideas religiosas es materia de historiadores, no de religiosos (Gallimard 1972). Indudablemente un historiador puede ser religioso, pero nunca deberá olvidar cual es su parte sustantiva, necesaria, y cual la calificativa, contingente. Porque el tema que nos ocupa es, con mucho, el ámbito científico en que más difícilmente se logra el distanciamiento necesario entre el estudioso y el objeto de estudio (González Ferrín 2010:171).

Esa dificultad llega a unos extremos tales que el estudioso simbiótico no logra separarse del objeto de estudio, en tanto el estudioso aséptico tiende a *negar la mayor*, rechazando incluso el propio carácter científico del citado objeto de estudio. Nada hay más pernicioso en esta materia, que el creyente buscando justificaciones camufladas de historia, o el *antiteo* menospreciando todo componente de apariencia trascendente en la historia. Con lo cual, caemos siempre en la célebre categorización del descreído ensayista sirio al-Maarri (m. 1058): *el mundo se compone de dos clases de hombres: religiosos sin inteligencia, e inteligentes sin religión* (Vernet 1968:108). Efectivamente, para perfilar un encuadre histórico creíble sobre por ejemplo el islam —religión—, frente al Islam —civilización—, deberemos siempre avanzar contra viento y marea: el viento del *excepcionalismo* islámico —todo es siempre atípico, ajeno y repentino en materia islámica—, y la marea del

paternalismo neo-colonial —el engañoso convencimiento de un estadio pre-racional musulmán contemporáneo.

Insistimos en ello: el islam —con minúscula, religión— es el mínimo común denominador de las muy diversas y emparentadas formas religiosas próximo-orientales desde aproximadamente los años 400 a los 800 de nuestra era; el tiempo que Hugh Kennedy se refiere como *el aparente oxímoron de la Antigüedad Tardía islámica*, dado que consideramos lo islámico surgido de la nada en las nieblas medievales. Por su parte, el Islam —con mayúscula, civilización— es la continuación de dos imperios (Wickham 2009:209): el Imperio Romano en su extensión por el Mediterráneo sur y oeste, así como del imperio Persa. Aquel Imperio era el único romano existente en las postrimerías de los 600, el llamado Oriental o Bizancio, y este Imperio Persa era el calificado como Sasánida por la dinastía imperante hasta 651. Ambos imperios vivían una larga época de *Guerra Fría* con la intervención de estados afectos a uno u otro en la línea vertical que va desde el Yemen —al sur— hasta un punto equidistante entre los mares Caspio y Negro —al norte—. Esa línea vertical imaginaria que aquí trazamos sirve también de abastecimiento para un mundo cultural desde el sur —el semítico—, que entronca al norte con otra línea imaginaria horizontal: el mundo cultural indoeuropeo.

8

En nuestro obsesivo cruce de esa T ideal que forman ambas líneas; en el cruce entre lo semítico y lo indoeuropeo, entre la ruta de las especias yemeníes y la de la seda, en ese espacio activo y poroso entre los imperios citados emergerá la civilización islámica con Bagdad como primera ciudad del nuevo orden. Al oeste, el islam —religión— que se extenderá sobre los dominios bizantinos será llamado *sunní*, en tanto al este, el islam que lo hará sobre los territorios persas será llamado *chií*. Luego vendrá la *historia oficial* a desbrozar extrañas razones familiares para hechos universales. También vendrá la *religión oficial* a retrotraer los orígenes para acercarlos al año 632, fecha supuesta de la muerte del profeta Mahoma. A las revoluciones se les llamará conquista; a los traspiés y desplazamiento de influencia, traslados de capitalidad.

Lo que sea con tal de injertar coherencia de destino universal al natural devenir azaroso de los hechos históricos. Pero sobre todo, luego vendrá la incomprensible historiografía posterior a confundir

ese islam —religión— con ese Islam —civilización—, razón por la cual se forzaron tantas fechas que aún hoy ilustran los manuales. Cierto es que ambas surgieron en paralelo, y a ambas hemos dedicado ya largas páginas en este ensayo, pero no son lo mismo, por más que la historiografía las trata sin distinguirlas.

En este momento nos interesa en especial la presencia histórica real de algo definible como inequívocamente islámico. Así, puestos a trazar unos hitos representativos del Islam —civilización— en la historia, la propuesta más fiable debe partir de un rastreo preliminar, generalmente ausente en todo estudio al uso. Ese rastreo puede consistir, por ejemplo, en varias preguntas de ilustrativa respuesta: ¿en qué momento siente el mundo realmente al Islam? ¿dónde marcamos el nodo primordial desde el que fijar los orígenes de la civilización islámica? ¿qué había inmediatamente antes de ese momento? ¿qué había en lo alrededores en ese momento? Porque todo surge de lo inmediatamente anterior, en relación directa con sus alrededores. Todo es continuidad, evolucionismo y, en gran medida, eso que llaman los biólogos *epigénesis*; enraizamiento en lo coetáneo, lo colindante. Ya sea por imitación o como reacción.

31. LA TABLA GUARDADA

El ser humano no tiene modo
de distinguir si una idea le ha sido revelada,
o concebida por él mismo.

(Hittel 1857:2)

1

Bajo alguna forma trans-histórica de presencia literaria, el islam se supo por algún tiempo rompeolas final de un largo proceso, y no meteorito contra la línea de flotación de una armonía, tal y como se nos presenta habitualmente. Lo hemos anunciado ya en numerosas ocasiones: no hay una explicación para el Islam, dado que el Islam es la explicación; no puede comprenderse como causa, sino que es el efecto de una lenta decantación. Tan lenta como el camino que llevamos recorrido en este ensayo. Por lo mismo, y en lógica coherencia con el habitual proceso de fijación textual, el posterior Corán escrito es menos un origen y más un magnífico resultado tras presentarse durante siglos como palimpsesto de suma y sigue —Puin prefiere decir *cóctel de textos* (Lester 1999)— y no exabrupto de resta y detiene: en la narración coránica, por ejemplo, la referencia simbólica a un hipertexto universal cobra la forma de una expresión en árabe: *lawh mahfuz*, tabla guardada. El delta que contiene limo de milenios.

Escribe Pablo lo siguiente: *sabemos que toda la creación lanza un gemido universal y anda con dolores de parto hasta el presente* [Rom. 8,22]. No cabe duda de que solemos colorear la incertidumbre hacia el futuro como un abismo presente; que siempre nos consideramos destino final de ese

viejo tiempo en marcha, en aquella idea inicial de que todo está desde siempre y siempre en permanente movimiento. Estamos de acuerdo con Pablo en que una gratificante visión asertiva de la historia ilumina este movimiento, hasta percibir que todo está naciendo siempre. Pero al margen de preferencias corporativas —Pablo y su visión inaugural inducida de un definitivo cristianismo salvífico—, hay procesos históricos más *parturientos* que otros. El salto de la Antigüedad Tardía a la Edad Media es uno de ellos. En concreto, aquellos *oscurísimos años 400-800 de nuestra era […]; el período más comúnmente reconocido como desconocido* (Wasserstrom 1995:17). El tiempo en que surgieron los tres sistemas religiosos abrahámicos tal y como los distinguimos hoy día. Y lo hicieron por simbiosis creativa —a veces también *antibiosis*—, por interacción entre ellos, partiendo los tres de un mismo origen, no uno del otro o de los otros.

La explicación más habitual en materia del nacimiento del Islam —con mayúscula, siempre civilización— es que proviene del islam —siempre, sistema religioso—, y que éste tiene unos inequívocos orígenes coránicos en tanto que concreta cristalización profética. Puede explicarse la cosa de otro modo, pero en todo caso la opción de explicación alternativa varía poco, y siempre en torno a la idea de una *oscura malformación histórica* en tanto que enquistamiento de alguna forma tardo-antigua de judeocristianismo. En radical enunciado simplista, la alternativa a la visión genésica del Corán y el islam desde dentro parte de que fue una herejía del cristianismo. Esta concreta *hipótesis derivativa* parece apuntar maneras evolucionistas, pero adolece de profundo agravio comparativo al partir indirectamente de unos cristianismo y judaísmo perfectamente codificados, de entre cuyos intersticios surgiría tan extraño anacronismo como sería el islam.

Lo cierto es que todo apunta a que en aquellos *oscurísimos años*, en ese lento paso de la Antigüedad Tardía a la Edad Media, en el enrevesado espacio teológico abrahámico, con sus infinitas facetas —polidoxias— en permanente juego orbital entre estrategias de poder —ortodoxias— y desestimaciones oficiales —heterodoxias— se dio paso a tres sistemas religiosos. No hay un *barco judío* abandonado por un cristianismo constituyente de *nuevo barco* para después saltar por la borda de ambos el islam. En absoluto: los círculos en intersección de las numerosas polidoxias abrahámicas detuvieron su permanente ebullición para decantarse en tres sistematizaciones —que luego seguirán su orgánica vida de adaptación a todo o contra todo, qué duda

cabe—. Dicho de otro modo: el islam no es una escisión, sino que se produjo un cuestionamiento de carcasas sistemáticas para, de todo el *totum revolutum*, dar paso a tres nuevas formas de ortodoxia diferenciadas. Los mismos materiales que daban forma a dos ortodoxias —cristianismo oficial y judaísmo rabínico— así como todas sus zonas ideológicas intermedias, se reorganizaron; se *barajaron* de nuevo, y se diseñó de nuevo el espectro completo en torno a tres sistemas.

2

Nada hay en el paleo-islam que pretenda ocultar que todo viene de todo lo anterior a lo que modifica ligeramente, como todo en la historia. Ni en la concurrencia de orígenes y ocasos de procesos varios reseñables historiológicamente, ni siquiera en el Corán escrito en tanto que actualización humana de esa *tabla guardada*. Por empezar con los primeros —orígenes y ocasos—, en la —ya veíamos— denominable *Antigüedad Tardía islámica* se puso de manifiesto el desvanecimiento de numerosas corrientes heterodoxas judeocristianas así como el surgimiento del considerado después como islam sunní en el espacio helénico del Oriente Próximo, en tanto lo hacía el chií en el espacio persa (Erder 1990:339). Se parcelaba también la progresiva periferización de numerosas corrientes cristianas que con el tiempo adquirirán presencia propia diferenciada —ortodoxa, caldea, maronita, copta, cada una de ellas con sus escisiones internas—, así como una similar proliferación de versiones diferenciadas de judaísmos, de entre los que destacaría el karaísmo en tanto que versión literalista nacida en el Bagdad ya islámico y a medio camino entre diversas corrientes de pensamiento especulativo islámico (Polliack 2006:68).

Todo en proceso de definición, sin que debamos afirmar que alguna de las corrientes posteriormente identificadas como islámicas, judías o cristianas sea más *originaria* que el resto. Otro ejemplo paradigmático en ese caso concreto del chiismo es su surgimiento en tanto que evolución de ciertos mesianismos con la poda ortodoxizante —rabínica, en este caso— de un concepto concreto que habla por sí mismo de la afluencia de tendencias gnósticas y mesiánicas en el espacio iranio. Ese concepto es el de *gulúu* o exageración (Hodgson 1955:4); efluvios mesiánicos rechazados por las ortodoxias y presentes en la *tabla de salvación* del chiismo. El mesianismo y el martirologio son el caballo de batalla con que se generará la ortodoxia del Imamismo —parte del

chiismo— contra otras formas posibles como el zaidismo o qaysanismo (Bayhom-Daou 2001:188), por no hablar del caldo de cultivo previo de mesianismos judaicos expulsados como isawíes y demás (Wasserstrom 1990).

Por lo que respecta al segundo aspecto anunciado, el Corán escrito, desde su propio nombre —derivado de la palabra siríaca con que se da nombre a la lectura litúrgica de textos considerados sagrados—, la obsesiva popularización relacionada con apertura del *pueblo elegido* —las admoniciones a *que lean los que no son lectores*, etcétera— o el tratamiento de personajes —Jesús y María de un modo paradigmático, o la familia de Imrán, los profetas previos, Alejandro Magno, etcétera— apunta a validaciones de un sistema religioso y cultural recargado contra determinadas novedades teológico-oficiales. Por otra parte, de las numerosas coincidencias de la narración coránica con textos marginales judeocristianos se debe concluir que nada hay en la lectura del Corán que no pudiese calificarlo de uno más de esos textos; un cierto *evangelio apócrifo* intertestamentario, y de hecho sus concomitancias con numerosos textos cercanos así lo evidencia. De hecho, la propia Iglesia católica debería reseñarlo así, dado que el Corán cumple con los requisitos de tal consideración: tratamiento explícito de la virginidad de María, milagros del Jesús niño, consideración histórica pero no dogmática, etcétera. Para los elementos citados —Jesús y María, en concreto—, se acerca muy especialmente al evangelio del Pseudo Tomás, y para el enorme aparato mesiánico y apocalíptico, a los apócrifos de los cuatro libros de Enoc —probablemente, sobre todo el primero (Segovia 2012b:231).

Suliman Bashear puso de manifiesto muchos elementos comunes en toda la literatura abrahámica, y solía aludir a la célebre aleya coránica 2:114 en que se plantea el modo injusto en que se expulsaba de los templos a aquellos que pronunciaban el nombre de Dios en árabe: *Allah* (Bashear 1989:215). El árabe coránico emplea para templos *masaayid*, *mezquitas*, probablemente referido a los templos —¿iglesias, sinagogas; iglesias y sinagogas?— de Jerusalén. El comentario a este pasaje merecería un capítulo completo, pero quedémonos con el elemento de expulsión y la palabra mezquita: si un grupo de creyentes rezaba en árabe en esos templos comunes, por lo que a Dios le decían *Allah*, ¿en qué cabeza cabría, partiendo de la obsesiva *teoría de la invasión islámica*, que los *vencedores* no pudiesen campar por sus respetos por los templos de las ciudades *conquistadas*? O en lectura viceversa:

si esos *fervorosos guerreros* construyeron sus mezquitas nada más conquistar aquellas ciudades ¿cómo no iba a poder decirse *Allah* en una mezquita? La explicación es simple: porque la palabra coránica para mezquita —*masyid*— era aún un genérico para *lugar de recogimiento*, y porque el islam, sin llamarse aún así, estaba ya en muchos templos de Oriente Medio y el Mediterráneo desde las vueltas de tuerca constantinistas de diversos concilios. Ese pasaje coránico es el certificado de un ambiguo y lento proceso de cambio.

3

Por no cambiar de azora, ésta número 2 resulta que lleva por título *La Vaca*, debido a la obsesiva cita del pasaje en que Moisés selecciona una vaca sin tacha para su sacrificio llegado el momento: ¿qué momento podrá ser este, si en el Templo de Jerusalén se sacrificaban las célebres *parah adumah*, reses rojas sin mácula, y el fin del mundo está cerca, previa reconstrucción del Templo —de nuevo, Cúpula de la Roca, roca de sacrificio—? Ya el Libro de Daniel, entre otros —también apócrifos como la Epístola de Bernabé 8:1, asimilando el sacrificio con el de Jesús en la cruz—, pone de manifiesto la necesidad de recordar ese sacrificio en el día del fin del mundo. El texto después considerado como la azora de la Vaca, de gran predicamento aislado en su momento —valgan los testimonios de Juan Damasceno— respondía a las urgencias soteriológicas de un mundo textual apocalíptico, coherente con tiempos convulsos, y evidentemente manejaba los mecanismos de salvación al uso en el complejo y sincrético mundo marginal abrahámico.

Así, el trabajo de literatura comparada que merecen los textos abrahámicos se va abriendo paso lentamente, pese a las lógicas y persistentes rémoras de la excepcionalidad textual y el aislamiento genésico de cada sistema religioso, que impiden en ocasiones su natural tratamiento literario; su contextualización. Y no sólo por razones de islamismo o cualquier otro religionismo, sino también por restricciones academicistas: ya puso Reeves de manifiesto en su momento sus opiniones acerca del oculto esencialismo postmoderno en materia de estudios académicos en el campo de las Humanidades en Occidente, pues se tiende a desestimar el concepto mismo de *estudio comparado* al partirse siempre de esencialismos culturales y plantearse que toda comparación implica evaluación (Reeves 2003:vi). Mal comienzo, si la

corriente de pensamiento que por fin indultó al relativismo se encasquilla al relativizar las valoraciones de conjunto.

Ciertamente, gran parte de los estudios sobre el paleo-islam se basa en una determinada confesionalidad; en relaciones de dependencia entre el judeocristianismo y la narración coránica así como sus aledaños —las biografías del Profeta, los hadices, las *historias de los profetas* (*qisas al-anbiyá*), por ejemplo—, sin caer en la cuenta de cuanto nos obsesiona en estas páginas: que no viene lo uno de lo otro, sino que todo va junto hasta la delimitación definitiva medieval. Por alguna extraña razón, no se estudia el islam, sino el enorme constructo islámico (Hughes 2007), ya sea el confesional o el escolástico académico. Se estudia una determinada *narrativa generada* (Donner 1998) por obra tanto del propio colectivo musulmán como del orientalismo. Esa narrativa generada, ese constructo interpretativo, plantea en su versión *clasicista* que *la historia del islam como fe, así como de la cultura cuyo centro constituyó, hace derivar su unidad y su significado único de una visión y una feliz circunstancia:* que su objetivo final es *implementar por completo y con todas sus implicaciones la profecía coránica* (Hodgson 1977:71). Habla del *acto del islam* como del salto de un pensamiento salvaje a un pensamiento social idealista.

Por otra parte está la extraña relación de ese constructo islámico con el resto de los sujetos en esa mítica *teología de la historia*. Un caso paradigmático es la patraña que suele aparecer en los manuales acerca de que *las comunidades judías recibieron la conquista árabe con entusiasmo* (Niessen 2004:47), cuando en realidad es imposible distinguir tales comunidades en ese *totum revolutum* de reubicación sistemática religiosa, cuando se trata de ellas mismas, esas u otras comunidades las que llevaron a cabo tal revolución o al menos las que la sustentaron ideológicamente *desde dentro*. Pero no un *dentro* de judaísmo o cristianismo,sino el enorme espacio marginal difícilmente etiquetable y que acabaría *reventando* el reparto de etiquetas para generar uno nuevo. Frente a esa interpretación de lo *herético islámico* o bien *el apoyo judío* surgió también un rechazo a lo mismo: la curiosa anulación de la posibilidad abrahámica del islam por parte del judaísmo israelí contemporáneo (Nevo 2003) al rechazar esa cercanía del judaísmo marginal ambiental en los siglos de formación, planteando que *los árabes* eran unos paganos sin constancia histórica de Mahoma más que *a posteriori*.

Entre unos y otros, ciencia inducida por la fe, ciencia que requiere mucha fe laica, o ideologías propias contra ideologías ajenas, aquella *narrativa generada* sobre lo islámico gravita en torno a las serias Ciencias de las Religiones, en concreto la Islamología, como lluvia de meteoritos que dificulta la asepsia y honradez investigadora. Sin embargo, desde mediados de los años setenta del siglo XX se produjo una *sutil revolución* en el campo de estudio que, de algún modo, se hacía eco de la llamada *corriente de incredulidad* (Versteegh 1993:43) inaugurada por el islamólogo Ignaz Goldziher o incluso Joseph Schacht en las primeras décadas del mismo siglo. Se trata de aquella *wave of sceptical scholars* —corriente de estudiosos escépticos— que tanto parecía molestar a los colegas (Donner 1998: 23) y en cuya cima surge la figura del intelectual John Wansbrough (1928-2002) con dos obras destacadas: *Estudios coránicos: fuentes y métodos de la interpretación textual*, y *El entorno sectario: contenido y composición de la historia islámica de salvación* —1977 y 1978, respectivamente.

A partir de entonces, los elementos inconsistentes de todo el constructo islámico pasaban a ser revisados, tal y como venía haciéndose de manera similar y regular en el ámbito del judaísmo y el cristianismo. Si tuviésemos que resumir en dos líneas el método de Wansbrough, lo más sencillo sería decir que aplicó al Corán el mismo procedimiento de análisis textual que se venía aplicando al resto de los considerados como textos fundacionales de religiones reveladas, muy especialmente la Biblia. Sobre la trascendencia de su obra, nos sumamos simplemente al juicio de Carlos A. Segovia: supuso un definitivo *adiós a la tradicional relación de hechos* (Segovia 2012a:xix).

Aquellos elementos inconsistentes del constructo islámico que los *estudiosos escépticos* comienzan a podar, especialmente en materia de fijación textual coránica, varían entre detalles de traducción más ajustada hasta el descubrimiento de enormes castillos de naipes, en adelante puestos en evidencia venteadora. Por ejemplo, se puso de manifiesto que no había manuscritos coránicos datables con fiabilidad en fechas anteriores a los años 800 (Leemhuis 2007:146), que la narración coránica coincidía con numerosos elementos de tradiciones marginales abrahámicas consideradas en exclusividad judeocristianas, que existen numerosos fragmentos coránicos que no reflejan la *ipsissima verba* del canon establecido, que desde el punto de vista filológico

es imprescindible conocer el universo conceptual siríaco para abordar la traducción del árabe coránico… En definitiva, que el Corán tiene su historia, que ésta no es ajena a cuanto venía pasando durante siglos en el Oriente Próximo y Medio, y que no casan las fechas de existencia textual del Corán —de nuevo, después del año 800— con cuanto se nos venía contando acerca de la expansión de determinadas formas de civilización por el Mediterráneo. Esa historia del Corán, ese tratamiento de su progresiva fijación textual como palimsesto, tiene también sus apócrifos, su material de acarreo finalmente desestimado: el mismo mundo apócrifo de los actuales sistemas religiosos judío y cristiano.

Decíamos hace poco que, de algún modo, el primer islam es consciente de su continuidad desde la que salta la ruptura en tanto que *cambio cualitativo por la suma de cambios cuantitativos*. Y cabe decir que la narración coránica es consciente de ello, al emplear constantemente un recurso de continuada connotación. Ya tuvimos ocasión de incidir en ello anteriormente (González Ferrín 1995), a la hora de proponer un análisis pragmático del léxico de la revelación coránica; pragmático en tanto que rama de la semántica que se ocupa de la relación entre el mensaje y el contexto, lo *dado por supuesto*. En ese sentido, y como puso de manifiesto en numerosas ocasiones el propio Wansbrough, el Corán parece asumir que sus receptores conocen las historias que narra. Es decir; no parte de cero narrativo para construir una historia completa adaptada a un público y contexto concreto, sino que es consciente de cuanto ese público ya conoce.

5

En términos lingüísticos, el *tema* es mera alusión, en tanto el *rema* es la esencia del texto, partiendo de que *tema* es siempre *la parte general de lo que se habla y de la que se supone un conocimiento previo por parte de los interlocutores, y el rema que es lo que se dice del tema aportando información nueva*. En esos parámetros, el Corán es siempre un *decíamos ayer…*; una narración en modo alguno presentada como alienación narrativa o sorpresa iniciática. Algo perfectamente válido tanto para el *entorno espiritual* (Bravmann 1972) como a los efectos literarios. Cuando en el Corán se alude a *los habitantes de la Espesura* o a *los de Tubba,* por ejemplo (Cor. 50:14), el emisor no tiene por qué decir más: en lectura pragmática —de nuevo, semántica contextualizadora—, la mera alusión

sin explicación es un *recordatorio al recuerdo*, una alusión a cuanto *todos sabemos que pasó*.

Algo que se aprovecha narrativamente para la propia vocación profética de Mahoma: en el texto coránico, su figura es más paradigma de profetología (Hämeen-Anttila 2000:118 y 145) que mera personalidad aislable, por todo cuanto también connota al llamarse *profeta* y que a nadie, en ese contexto abrahámico, iba resultar estrambótico o ajeno. Lo mismo ocurrirá con la mera alusión al concepto sintetizado de toda la narración coránica: *no ha engendrado ni ha sido engendrado*. Aparece explícitamente en Cor. 112:3, pero también en 37:152, 71:27, 3:116 —en interesante alusión al adopcionismo— y en numerosas otras ocasiones en que remite directamente al concepto de la Trinidad como en 4:171 —*no digas "tres", ¡basta ya! Será mejor para vosotros… Dios es sólo uno, gloria a Él. Mira que tener un hijo…*, en interesante coletilla final, como jocosa, sin tener que explicar nada— o bien 5:73 —*son infieles quienes dicen: "Dios es el tercero de tres". Nada hay de divinidad más allá de Dios*—, o el remate de 5:75 —*el mesías Jesús, hijo de María, es sólo un profeta*— en que se despachan de un plumazo las polémicas de varios concilios. ¿Hacía falta algo más, para todo aquel abrahamismo ambiental, marginal con respecto a la noción oficialista de un Jesús Nazoreo nacido de Dios que al tiempo es también padre al ser el mismo/lo mismo?

En la estela de cuanto siempre asistió a Wansbrough debe *des-teologizarse* la historia de los orígenes de los sistemas religiosos y proceder a una crítica comparada asistidos por el concepto de evolución frente al de *transmisión textual* o la valoración de un ambiente —entorno, contexto— frente al personalismo usual. Desde aquellas albacoras de lectura científica del mundo narrativo coránico y la lenta decantación de los orígenes islámicos —en los setenta del pasado siglo, decíamos—, numerosos estudios han contribuido a enriquecer la islamología rellenando ese inusual hueco de los orígenes en el objeto de estudio.

En materia de normalización científica de los orígenes del islam, los trabajos de John C. Reeves y Peter von Sivers son esenciales, así como las monografías de Jonathan P. Berkey o la completa obra editada por Edward Said Reynolds. Se ha puesto de manifiesto la importancia de la arqueología como fuente, desde el estado de la cuestión llevado a cabo por Jeremy Johns hasta los imprescindibles trabajos de Gerd R. Puin sobre acerca de ese genuino *Qumrán islámico* constituido por los llamados *Papeles de Sanaa*; miles de documentos escritos conteniendo pasajes coránicos algunos de los cuales difieren del texto hoy consi-

derado como canónico, otros se separan entre sí por casi un siglo, e incluso algunos parecen previos a las fechas históricamente admitidas como nacimiento del profeta Mahoma, incidiéndose por lo mismo en un proceso en curso de larga decantación.

6

Aquella veta abierta por John Wansbrough fue continuada por Martin Hinds, Patricia Crone —sin implicar con ello sentido escolástico gregario de opiniones necesariamente compartidas—, Michael Cook o Gerald Hawting. Con grandes matices, y de un modo sorprendentemente independiente, surgió la relevante obra de Nasr Hamid Abu Zayd y Suliman Bashear, o la reacción contraria de autores musulmanes más o menos comprometidos en una apologética pero lo suficientemente inteligente como para empezar a tratar lo dogmático como simbólico, siendo el caso de Fazlur Rahman y Javed Ahmed Ghamidi.

Arriesgando interesantes etiquetados de lo coránico surgió el trabajo de Robert G. Hoyland, ampliando al mundo de los orígenes del Islam cuanto venía siendo exclusivamente acerca de los orígenes del islam, tratando una serie de narraciones próximo-orientales en cuyo estudio destaca también Fred Donner, o Wilfred Madelung y Jan Vansina acerca de las fuentes siríacas en el origen del califato, las fuentes árabes del cristianismo oriental —Joshua Blau y el debate entre Anton Baumstark y A. Vööbus—. Edouard M. Gallez ha destacado la relación entre el surgimiento del Islam y la salvífica conquista de Jerusalén azuzada por la literatura apocalíptica de los años 600-700, y el relacionado creciente prestigio de la lengua árabe así como su papel en la expansión del Islam ha sido puesto de manifiesto por C. Peters y B. Levin.

No es éste un estado de la cuestión, sino fe de vida de una ciencia en crecimiento; por tanto, en la bibliografía se podrá acceder a gran parte de esos trabajos, por otra parte conocidos y de fácil acceso. En España, salvo las decididas iniciativas genuinamente comparativas de Carlos A. Segovia, las aportaciones al estudio de los orígenes del islam o del Islam, materia viva desde hace cuarenta años, se han limitado a ingeniosas reseñas y pies de página, por lo general encontrando carencias en trabajos ajenos sin manifestarse necesidad alguna de presentar trabajos propios, en ya tradicional apuesta por complementar un viejo *que inventen ellos* con ese habitual triunfo del ingenio frente al genio.

De toda esa panoplia de trabajos, y muchos otros más surgidos alrededor, poco o nada de lo expuesto llegó al gran público hasta el surgimiento del llamado *debate Luxenberg* en torno a la obra de un autor presentado bajo el seudónimo de Christoph Luxenberg y dedicado a la *lectura siriaco-arameica del Corán*, en más que probable aprovechamiento a los serios y menospreciados trabajos de Gunter Lüling sobre la poética siríaca contenida en una cierta *super-estructura* de la narración coránica. Esta obra de Luxenberg trata sobre el modo en que la lengua siríaca —litúrgica y escrituraria en gran parte de la *marginalia* abrahámica de los años 600-700— influyó en el árabe coránico. Con todo mediante el clásico recurso a la extrapolación vulgarizadora de líneas concretas de un trabajo, las referencias a este trabajo sirvieron por una parte para popularizar un determinado debate existente —el origen de la narración coránica y del islam—, y por otra para condensar una cierta repulsa islámica interna a todo cuanto tuviera que ver con tal debate, entendiendo que se escondía detrás alguna forma de caricaturización. Sin embargo, por entre la marea de visiones epidérmicas y despreciativas de lo islámico, existe ese debate honrado, científico y desprovisto de ideología, a la espera de seguir aquel requerimiento de John Wansbrough: si uno se toma en serio al islam, debe estudiarlo con seriedad.

7

En esencia, con esta apelación a la islamología hemos alcanzado la última etapa en el desarrollo de este ensayo y podemos adelantar conclusiones parciales: en el mundo de ideas relacionadas paradigmáticamente con la figura de Abraham, el surgimiento de lo islámico no es más —ni menos— que una vuelta de tuerca más en la distribución de ortodoxias construidas sobre un discurso determinado, a su vez *puestas en boca* de una figura paradigmática. Ante aquella *angustia de Abraham* diagnosticada por Kierkegaard —el gran hombre permanentemente enfrentado al enorme tamaño y trascendencia de su misión— podemos superponer otro *síndrome* que nos sirva al tiempo para naturalizar lo árabe en el largo transitar de lo abrahámico —ibrahímico, así—: la verdadera *angustia de Abraham* es la del hombre común, enfrentado a su destino común, incapaz de soportar sobre sus humanos y comunes hombros el peso profético que la historia posterior decidirá colocarle. Una llamada a la interpretación científica del hecho religioso,

al menos en su discurrir histórico, sin los *fórceps* de la excepcionalidad profética y desligada de la apologética ortodoxa.

Así, la tesis sostenida en estas páginas es la siguiente: las formas definidas del judaísmo, cristianismo e islam, en tanto que acabados sistemas religiosos, presentan unas fechas o unas relaciones de dependencia que no se corresponden exactamente con la realidad; con la evolución de unas ideas universales mucho más antiguas contenidas en tales sistemas y elevadas a dogmas exclusivos mucho después, al igual que su parcelación enfrentada. Antes bien, tales ideas preceden con mucho a la definición de las religiones, y éstas no se basan en aquellas sino que se justifican con ellas. De hecho, esas ideas están siempre dando vueltas. En realidad, el proceso de definición de una religión es en gran medida *blindar un rechazo*; establecer unos límites a esas ideas en movimiento que siguen avanzando alrededor, normalmente bajo la etérea forma de heterodoxias. En tal sentido, la cronología al uso establece lo ajeno por propio: cada religión sintetiza de un modo irreal y creacionista las ideas cuya evolución está negando, y retroalimenta los dogmas que surgen en el camino y por rechazo a la *siguiente* sistematización. El definitivo reparto por rechazo fue tripartito y medieval.

La anterior cursiva —*siguiente* sistematización— responde al criterio comúnmente asumido en materia cronológica según el cual primero surge el judaísmo, después el cristianismo y finalmente el islam como extraño afluente judeocristiano. En la práctica evolucionista, y en la lógica de una historia sin la presión de las fechas ya asumidas como oficiales, todo se va decantando por contraste y por el camino, en función de lo nuevo que surge: en la Alejandría de tres siglos antes de nuestra era, por ejemplo, se había forjado el esencial establecimiento urbano y helénico del pueblo judío, una necesaria sedentarización que compactó un corpus doctrinario en torno a unos escritos concretos. Con sus tradiciones como religión exclusiva y parapeto frente a unas ideas más universalistas que avanzaban por sí mismas y que a su vez, aún llamándose después *cristianas* en exclusividad y cerrazón, tampoco se asentarán hasta más allá de los 300 de nuestra era.

Ese segundo asentamiento deja fuera ideas de siempre que no encajan con la dogmática del momento, y que acabarán cristalizando como islam más allá de los 800. No implica esto que haya exactamente tres encrucijadas para la forja de tres sistemas religiosos; con ello sólo estaríamos cambiando fechas para mantener el creacionismo interpretativo al uso. No; esos tres procesos de dogmatización exclusiva irán

acercándose y alejándose, definiéndose por simbiosis y antibiosis, por contacto y rechazo, hasta la zona de permanente e inequívoca diferenciación: la Edad Media, el tiempo que realmente pone en marcha una ingente literatura de continuidad retroactiva para cada cual.

8

Ha sido éste un paseo por algo considerable como *ramillete de ideas abrahámicas* —o *ibrahímicas*— hasta la consideración de otro algo genéricamente entendible como islam. Una periferia que estableció un centro escriturario, una *tabla guardada*, en torno a la cual se acabó forjando una ortodoxia que a su vez interpretó la historia en sentido inverso: que una piedra cayó en el estanque y generó unas ondas expansivas. La probabilidad histórica de los hechos es que un Islam consideró a un islam como ideología, y éste consideró a su *tabla guardada* como centro. Nuestro paseo no ha necesitado la voz ronca de los que suele considerarse como sus fundadores ni el megáfono de sus ventrílocuos interpretadores.

Menos aún prestamos oído a los que se presentan como gestores del monopolio de verdad absoluta en nuestro tiempo. Así, en estas páginas, judaísmo y cristianismo se forjan en reacción mutua, a la espera de la siguiente *definición por segregación*, de cuyo cierre surge una periferia llamada islam no por imitación o secesión, sino mediante un reinicio, un nuevo reparto de cartas. Es evidente que no acaba ahí la historia de las religiones, antes bien prosigue una evolución —ya a tres bandas— en la que sendos núcleos llamados ortodoxos tienden a redefinirse permanentemente, siempre por reacción a *innovaciones* desde el seno de sus respectivos corpus dogmáticos.

Uno de los grandes problemas con los sistemas religiosos es siempre la farsa de *presente continuo*, la ficción de fundamento en una cuidada transmisión de textos y no en su evolución, como es el caso en realidad. El disgusto porque cada día presente paisajes diferentes y genere, por lo mismo, diferentes modos de ser judío, cristiano o musulmán que siempre florecen a contrapelo de una dura ortodoxia. Porque el indefectible personalismo humano siempre acaba levantando la nariz de su propia inteligencia sobre el barrizal del pensamiento gregario, y contra él se blindan los sistemas religiosos bajo la forma de un frontal rechazo a eso que llaman —entre dientes— *religión a la medida*.

Por otra parte, de aquella natural *evolución por rechazo* surgirán nume-

rosas tendencias, algunas de las cuales de tal diferenciación —entre otras, el chiismo en el caso del islam, o la corriente ortodoxa oriental en el caso del cristianismo, o incluso, mucho después la Reforma europea— que siempre se habrían acabado considerando religiones diferentes si no fuese porque en la Edad Media concluyó aquella etérea evolución de lo sistemático religioso; el largo período de grises e indefinición.

32. EL TIEMPO QUE NOS QUEDA

Es tan acuciante entre los pueblos la necesidad de creer, que a la caída de cualquier sistema mitológico siempre le seguirá la emergencia de un nuevo modo de superstición. […] Ya ocuparán nuevas deidades los altares vacíos de Júpiter y Apolo. […] A quienes no llene el puro y estricto monoteísmo, ya se les permitirá venerar a la Virgen ya a los santos. Aquellos a los que parezca monótona la mera lectura de la Biblia, ya serán ganados por los ritos budistas…

(Hittel 1857:70-72).

1

Bajo este patrón evolutivo que tratamos de seguir, el pretendido enfrentamiento permanente entre identidades religiosas no lo es tal, sino un juego macabro de autodefinición por rechazo, la competencia entre carcasas ortodoxas que siempre reaccionan ante mermas de poder. No se puede percibir la historia como choque entre religiones constituidas, sino como el roce permanente de núcleos dogmáticos con el contexto. Las ideas lo son siempre en movimiento, y el choque se produce precisamente cuando se frena en seco un determinado proceso evolutivo. Con todo, la historia de las ideas religiosas sigue en marcha: los dogmas no definen una identidad —por más que así se pretenda—, sino que somos siempre hijos del futuro. Que *somos el tiempo que nos queda* —como en el verso de Caballero Bonald—, en el sentido de que nos debemos más a cuanto queremos ser en adelante, y menos a cuanto pensamos que se deduce de nuestro álbum de fotos. En ese sentido, la identidad no es colectiva e histórica, sino personal

y creativa, por más que el poder de las ortodoxias se base en inculcar lo contrario.

Mucho ocupa y preocupa a los diferentes sistemas religiosos —a los-sistemas en general— el asunto aludido del personalismo y las religiones a la medida de cada cual; la *religión a la carta*. Porque precisamente cuanto confiere un cierto poder —autoridad, preeminencia, monopolio de verdad y razón— a los sistemas religiosos es su *cierre corporativo*, su modo de asentamiento doctrinal. Su mega-teología basada en la idea absoluta de un Dios creador contable, justiciero y de difícil comprensión. Que señala con el dedo modos de vestir, comer y reproducirse o no, y con quien o con quien no se debe. Sin embargo, quizá podría empezar a pensarse en una cierta *nano-teología*, que se ocupe de empequeñecer un tanto a los dioses con el fin de hacerlos más efectivos, manejables, multifuncionales; útiles para cuanto no es la despensa, el dormitorio o el armario. Que la religión sea menos *sagrada* —y valga la aparente contradicción— en aras de una cierta sacralización del ser humano. Que los sistemas religiosos se presenten como sensibles y humildes modos de establecer formalismos, protocolos simbólicos de trascendencia para los rituales de transición —nacimientos, muerte, uniones personales—, desligados de pretensiones sociales normativistas.

2

Porque nuestro enfoque también pretende abrir la caja de los truenos. Mostrar respeto al lector inteligente que pretende seguir dándole vueltas a las cosas *bajo la forma de palabras*, decíamos hace ya largo rato. En el camino, quedarían muchas preguntas a lo absoluto: ¿cómo se va a creen en un Dios en el que *hay que creer*? ¿en qué cabeza humana cabe concebir la imposición de fe? ¿en qué medida pueden justificarse actos inhumanos al servicio de una débil certeza en misiones celestes? Etcétera. Nada hay de razonable en los sistemas de tradición, y sin embargo pueden ser operativos como simbología de una visión del mundo. Pero nada más.

Porque los sistemas de tradición sólo garantizan una base interpretativa de las cosas; una trama sobre la cual —o contra la cual— construir identidades propias, exclusivas, intransferibles e inalienables. Hemos visto el modo en que el *existencialismo humanista* de Sartre dejaba felizmente aislado al ser humano; solo e incomunicado frente

a la tarea diaria de inventarse y darse sentido. Cerca del llamado *bovarismo* de Jules de Gaultier (1858-1942), podemos admitir la pertinencia de unos ciertos modos sociales religiosos —veíamos: convención formal de relaciones, protocolos en fases de cambio— que no ofendan a nuestra inteligencia y deje espacio suficiente para la diaria necesidad de re-crearnos, incluso de mentirnos para reinventarnos, y así desligarnos de la prometéica condena a seguir caminos trillados, ajenos, y a la medida de super-humanos.

Como alternativa a una visión culpable e historicista del mundo, puede existir una orgullosa reivindicación humana que incluya un cierto respeto poético por lo trascendente. Es decir: como alternativa a la pesada percepción de nuestro presente como parte de un cierto ADN histórico, determinado por las religiones como sistemas corporativos, podemos contemplar ese *tiempo que nos queda* como lo que realmente somos; individuos nadando en la libre incertidumbre por no estar siempre repitiendo errores ajenos sino probando algo propio, rechazando o aceptando en una larguísima partida contra lo nuevo, que es siempre el verdadero *Otro*. Mucho se criticó el existencialismo en base a su pretendido y permanente pesimismo y derrotismo. Sin embargo, los sistemas de creencias —religiosos o cientifistas— nos presentan un porvenir infinitamente más trágico, ya sea en la versión apocalíptica religiosa, en la científica del *planeta en extinción*, o en la laica historicista según la cual sólo hay una narración del pasado y a ella debemos nuestra visión del futuro.

Entretanto, podíamos superar ya el género del apocalipsis y, *agotados de esperar el final* —como solemos aludir, trayendo a colación aquella canción—, podríamos abandonarnos a la visión de lo religioso como aquella *filosofía perenne* de los antiguos pero sin el matiz tragicómico del secretismo salvífico, el teatro gnóstico tan de moda. Preferimos presentar la historia de las ideas religiosas como un palimpsesto, una tabla sobre la que de continuo se escribe y se borra para volver a escribir, pero sin iluminados que se presenten como guardianes de verdades absolutas, ya sean ortodoxas o alternativas. Ese reconocimiento de que el pasado no es tan sesudo y marmóreo podría insinuar un posible modo de afrontar humanamente *el tiempo que nos queda*. Algunos lo llaman *Tiqun ha-olam* en hebreo; la formación del mundo, en el sentido de que, mientras esperamos *Armageddones*, juicios finales y/o clausuras de la historia, podríamos —entretanto— contribuir a que la cosa no se adelante diariamente. A que el contexto sea cada vez menos hostil.

3

El porvenir está abierto es el título de la recapitulación con que Karl Popper y Konrad Lorenz conservaron el contenido de sus charlas sobre el concepto de Dios y el futuro. En ellas, y tras afirmar que *es importantísimo intentar afinar de tal modo las propias ideas, que puedan ser refutadas* (Popper 1992:76), sugieren que lo único comprensible como absoluto es la inseguridad. También, que la fe ciega es algo prácticamente inhumano y que, por más que este relativismo rezume *wishful thinking* y buenismo pacato, la grotesca descripción del mundo que se pretende en sistemas dogmáticos —fundamentados, precisamente, en el miedo a ese mundo grotesco que describen— no se corresponde con el paso del ser humano por la historia.

Porque, cuando decíamos que *todo está desde siempre*, remitíamos a su característica esencial: *y siempre en permanente movimiento;* cambio. Lo que está desde siempre es el material con que contamos, y cuanto hay en movimiento es el mundo que nos rodea. En el libro citado, Popper se pone melancólico y cierra con un brindis contrario a las sentencias del *Eclesiastés* que abrían algún capítulo de estas páginas. Dice que nada hay más falso que ese *todo ha existido ya*. Al contrario, afirma que nada ha existido aún, ya que está todo por hacer. Y el cierre de Popper (1992:11) es algo entendido históricamente como cercano al *cándido* Leibniz y a lo que nos apuntamos desde estas páginas: *el nuestro es el mejor de los mundos habidos hasta la fecha, siempre a la búsqueda de otro aún mejor.*

33. EPÍLOGO

No se puede llegar
por un solo camino
a un misterio tan grande.

Símaco el Pagano (340-402)
Relatio III,10

1

Si el creyente no es buen científico, si la historia de las ideas religiosas no puede dejarse al *religioso profesional*, el estudio antropológico del fenómeno religioso, por su parte, inhabilita para la comprensión del sentido último de lo religioso al quedarse en la carcasa costumbrista, en la que no aparece lo trascendente. Incluso, muchas veces, se toman por *culturales* aberraciones humanas que precisamente prosperan ante un estado de opinión de reparto antropológico. Por otra parte, en el ámbito intelectual que nos ocupa, nada hay más común que agarrarse a un sentido ahistórico de los sistemas religiosos —pensar que existen en bloque, como compactos conjuntos de ideas ajenas al paso del tiempo—, o bien caer en el más simplista historicismo; el convencimiento de que una religión es el mensaje determinado y compacto de un *tiempo magno* siempre traicionado por la corrupción inherente al paso de los siglos.

En este sentido, siempre nos resultó iluminador el conocido testimonio de Andreas Feldtkeller, convencido de que las prácticas y la propia religión cristiana en un entorno circundante mayoritariamente musulmán acabará diferenciándose religiosa y culturalmente de otras

prácticas cristianas en cualquier otro entorno, y así se comportarían todos los sistemas religiosos en todas las épocas (Drijvers 1996:159). Ése ha sido nuestro convencimiento en el estudio del surgimiento de los sistemas religiosos abrahámicos y que en el caso del islam le debe tanto a la apertura mental y paradigmática de John Wansbrough desde los años setenta del pasado siglo.

La base de este trabajo descansa, así, sobre una idea matricial: sustituir el concepto de transmisión por el de evolución en el mundo de las ideas religiosas. Los sistemas religiosos abrahámicos plantean una hermenéutica reverencial fundamentada en creer contar con los *ipsissima verba* de sus fundadores, cuya transmisión se presenta como la emergencia de una ortodoxia por entre diversas heterodoxias que fueron podadas, y así se reparte el espacio dogmático de tres sistemas cerrados. Nace ahí la trampa hermenéutica: considerar que la verdad rezuma de unos textos bien interpretados, sin saber que la comunicación es el principal hábitat da la mentira. Nosotros creemos en una historia de mixtura, eclecticismo y adaptación a medios complejos. No es un presupuesto banal: en el suspirante ámbito de las religiones comparadas, todo suele basarse en el cotejo de textos perfectamente distribuidos, presuntamente escritos en mármol —*antologías* arcaicas, dirá Eliade— y en fechas tan comúnmente admitidas como absurdas. Se restringen los campos de estudio, se respetan las barreras de especialidades y jurisdicciones confesionales, y se concibe la historia de las cosas sin contradicción, en apurada providencialidad futura.

Como si la realidad humana no fuese, precisamente, lo contrario; que todo es siempre contradictorio e improvisado. Pero ahí estriba el *quid* de la cuestión: no se hacen *historias humanas* o *naturales* de la cosa religiosa, sino que se parte de una excepcionalidad en tal medida admitida, que al escribir sobre lo religioso nos salen a veces apocalipsis más o menos encubiertos, o bien inmensos volúmenes de tan suntuoso convencimiento de verdades admitidas —ya académicas, escolásticas—, que más bien parecen añadidos al *Boletín Oficial del Estado*. Porque, no lo olvidemos, mucho hay de *estatolatría* alternativa en el sentido gregario de los sistemas religiosos y las especialidades académicas.

2

De este modo se nos presentaba una cuestión de principio: ¿podrá reflexionarse sobre la historia real de las ideas religiosas, sin desaten-

der los requerimientos de todo ensayo que se precie de científico —por aquello de buscar la verdad mediante un cierto sistema previamente establecido— y sin volver a hacer una de tantas historias de las religiones; enésima relación de *annales*, de un respeto distributivo y corporativo tal, que jamás podrá entenderse un *libro religioso* más que como propio o ajeno, y siempre anteponiendo el prurito de lo dogmático sobre lo —simple y llanamente— literario?

Nosotros abogamos por el sentido público de toda literatura, así como por el espacio comparativo en las llamadas Ciencias de las Religiones, libre de presupuestos dogmáticos. Al no poder adoptar el *palabro* del *religionismo* —en inglés tiene el sentido de *comunalismo religioso*, tal y como lo emplean Hull o Cantwell Smith (Hull 2000:75)—, mantendremos *Ciencias de las Religiones* para el estudio de la religión como tal, no como sistema antropológico, narración historicista o apologética de lo propio o ajeno. Unas ciencias, las ocupadas de lo religioso, poco habitada cuyo posible estudioso no puede más que huir de las taxonomías; las supuestamente *naturales y taxidérmicas* diferenciaciones de las cosas, establecidas por común acuerdo en aras de una clasificación del todo inoperante en el ámbito de las ideas religiosas: que esto o aquello sea estrictamente judío, cristiano o islámico, por ejemplo; o esto y aquello que nació en esa u otra fecha, por telúricas razones de distribución siempre creacionistas.

Aplicamos, así, ciencia al ámbito común del judaísmo, cristianismo e islam, y nunca deberá ser restringido nuestro enfoque del tema. De hecho, aquí hemos pretendido hacer una primera cata, el vaciado del objeto de estudio comparativo con el fin de que el molde resultante adquiera la forma adecuada en la mente de los lectores. Ese vaciado se buscó mediante grandes dosis de alegoría, ilustración, y parabólico despliegue de una capitulación de exuberante tinte denominativo —con títulos como el propio del libro, *La angustia de Abraham*, o bien *El comercio de almas, La lengua de Mutanabbi*…— cuyo desarrollo ha pretendido acompañar al lector por un paseo de orgánico avance, más establecido de lo que pudiera parecer, que parte de la humana naturalidad de la idea religiosa, y que llega hasta la posible funcionalidad de su supervivencia mediante su desmitificación, arribando a las orillas del subapartado científico al que nos dedicamos: la islamología.

En cierto sentido, este trabajo podría ser tomado incluso por un ensayo religioso-poético sin más, siempre y cuando respetemos la alineación de su autor con la tesis deconstructivista de Wasserstrom en

Religion after Religion: algunos autores —Wasserstrom se ocupa especialmente de Mircea Eliade, Henri Corbin y Scholem— han convertido la ciencia que estudia la religión por una religión en sí misma. Han elevado al rango de religión mistérica su objeto de estudio —seguramente como capítulo intelectual aparte de un genérico orientalismo europeo de tinte gnóstico—, pasando a fundirse con el mismo. Superando así el neo-gnosticismo de muchos estudiosos de lo religioso, rompemos no obstante una lanza por el enfoque poético de este ensayo y de las Ciencias de las Religiones en general. En realidad, sólo hace *historia pura y dura* quien se encuentra negado para toda útil y elegante envoltura literaria. Así que, siempre serán preferibles las recaídas poéticas que tener que elegir entre asperezas: entre la teología dogmática y la teologología —el conocimiento de Dios o de los teólogos—; o entre el teosofismo y el teologosofismo —casi lo mismo: la búsqueda de las razones de Dios o del teólogo, pero en unos círculos algo más esotéricos como los aludidos.

3

Y aquí se encuentra otra de las razones para aquella buscada trivialidad ya citada en estas páginas: la deconstrucción afecta también al reverencial respeto de lo simbólico. Hemos querido distinguir muy claramente entre el reconocimiento de la operatividad de un símbolo, y la veneración del mismo. Con el tiempo, todo lo religioso es siempre simbólico, y se tiende progresivamente a venerar al símbolo como tal —en mil y una versiones de lo cabalístico; desde el arcaico esoterismo hasta el gnosticismo *New-Age*—: nosotros concedemos al símbolo religioso el valor poético que nos merece; a modo de tropo, pero sin olvidar nunca que su naturaleza es siempre referencial, y su referente es siempre natural. Lo veíamos cuando aludíamos al papel de las musas en la creación. Negar la existencia de las mismas es no entender de literatura. Creer en ellas como entidades reales ajenas al ser humano es enfangarse en el neo-gnosticismo. Creer en un dios creado por el ser humano es como creer en la poesía. Creer en un dios creador es algo mucho más complejo que —hasta la fecha— no hemos podido permitirnos.

Un buen parámetro conceptual de este trabajo es la recurrente idea de simbiosis creativa que aparece aquí y allá; idea acuñada por Fritz Goitein y presentada de nuevo por Wasserstrom (1995:3-15). Goitein

desarrolla su teoría de interacción genésica en una obra sobre judíos y musulmanes, sus contactos a través de los siglos (Goitein 1974:130), así como en los cinco volúmenes de su monumental desarrollo sobre cuanto arroja la documentación cairota hebrea de la Genizah, en una serie de volúmenes que tienen el título genérico de *Una sociedad mediterránea*. Ocuparse de tal simbiosis confluiría en desestimar las caricaturas de enemistad inexorable entre las respectivas comunidades judías, cristianas y musulmanas (Wasserstrom 1995:13), así como incidiría en reconocer el movimiento natural de las ideas, sólo *a posteriori* anquilosadas —esclerotizadas— como dogmas propios o ajenos.

Pero no echemos campanas al vuelo: esa enemistad inexorable entre miembros de comunidades religiosas diferentes proseguirá, porque en realidad nunca se relacionarán entre sí individuos independientes, sino como apéndices de sistemas cerrados; nunca se relativizarán los orígenes prístinos y genésicos —creacionistas— de cada uno de esos sistemas, como jamás se aceptará una similar relatividad de las respectivas, excluyentes e incompatibles verdades absolutas. Por cierto, que con el término *relativismo* ocurre lo mismo que con el de *liberal* en determinados ámbitos políticos: resulta que no podemos presentarnos como liberales o relativistas porque los términos han decidido envolverse en lo peyorativo. Sin embargo, así debemos presentarnos desde aquí.

Así, han ido apareciendo de un modo recurrente los dos conceptos que nos acompañan continuamente: de la simbiosis creativa a la continuidad retroactiva, afilada por las ortodoxias como retroalimentación dogmática. La continuidad retroactiva es un concepto que tomamos prestado del mundo meta-literario de los cómics: cuando una serie tiene éxito y algún personaje secundario resulta despertar las simpatías del público —imaginemos: el padre de Supermán, o bien Darth Vader en la saga *Star Wars*…—, el autor escribe una *precuela* en la que establece unos arranques narrativos que desembocan de un modo natural en el desarrollo argumental que ya conocemos. Ésa es la continuidad retroactiva, y es el género literario por excelencia en la decantación de las antologías arcaicas religiosas, sólo a la espera de su asentamiento ortodoxo y su consideración, por lo tanto, como *retroalimentación dogmática*: lo que hoy es normativo, ayer no lo era, pero finjo que sí amparado en esas narraciones milagrosamente descubiertas —continuidad narrativa—. En los sistemas dogmáticos, todo es siempre deuteronomismo; segunda ley que en realidad es primera, pero inventa un aval primario para su propia legitimidad.

Es decir, el abrazo interpretativo de esos dos conceptos —simbiosis creativa y continuidad retroactiva— explica cómo las cosas surgen y se desarrollan por simbiosis con un entorno, y cómo se fijan unas ortodoxias siempre *a posteriori*. Porque las ideas religiosas no son siempre coincidentes con las religiones, y éstas no tienen por qué desembocar en sistemas religiosos. Pero sí es cierto que todo sistema religioso hace uso de una apropiación *pro bono* de todo lo religioso previo, de todo ideario aprovechable. Nos tememos que las religiones no nacen con sus supuestos fundadores, sino que las fechas son fijadas, siempre, mucho después.

Cabe una ulterior matización a la citada *simbiosis creativa* de Goitein; matización que quizá pudiera compartir Zafrani en su titulada *symbiose interconfesionnelle* (Zafrani 1986:145): con Goitein, pudiera parecer que los sistemas religiosos *se desarrollan* de un modo simbiótico. Nosotros pensamos que *nacen* de un modo simbiótico o incluso —puestos a apurar terminología biológica—, de un modo *epigenésico*. En materia de surgimientos, apostamos por la *poligénesis* en tanto que nacimiento simultáneo de varias conceptualizaciones, y por la citada *epigénesis* como procedimiento de arranque. Ya hemos tenido tiempo de apurar esta idea con ejemplos históricos, y ya sólo cabe subrayarla: la epigénesis es el nacimiento *a partir de* un contexto, y no meramente *en* un contexto. Y hemos apurado el concepto simbiótico de Goitein para añadir su complementario lado contrario: las cosas también surgen por *antibiosis creativa*, por marcar una diferencia con el otro, que no es más que otro modo de tenerlo en cuenta y basarse en él —simbiosis.

Con esas alforjas hemos tratado de avanzar por las cunetas de la historia oficial, y por cualquier campo comparativo que se precie: desde esa disciplina llamada fuera de España judeo-arabica —esencial para comprender la Edad Media, el tiempo de *fijación retro-alimencitia* de todo un pasado religioso que se presenta *a posteriori* como mucho más antiguo— hasta la continua fusión disciplinaria: de la sociofilología a la historiología, nuestro campo de estudio favorito.

Fijémonos en la conclusión de Goitein; el contenido de la última página de esos cinco volúmenes citados sobre la sociedad mediterránea. Es la siguiente: debe contemplarse la religión como marco, más que como contenido de la vida diaria durante la Alta Edad Media (Goitein 1988,5:502). Es el *enoteísmo social de* Wasserstrom (1995:50),

en cuyo libro se refleja un cierto debate sobre la anatomía específica de la llamada simbiosis judeo-islámica y trata los modos de acomodarse de cada fe o sistema religioso al otro. En ese sentido avanza el concepto de simbiosis creativa; en el modo en que diversas entidades se desarrollan en respuesta a la otra. Sin embargo, y según la matización que hacíamos a Goitein, en ese planteamiento queda implícita la idea de entidades distintas que, por lo mismo, pueden o no actuar de un modo simbiótico. Nosotros disentimos en un punto: partimos de una sola entidad; de la escisión como origen, las sucesivas escisiones y —por tanto— la errónea asimilación de ese proceso simbiótico como trayectoria posterior. No es esto tan simple como definir a unos sistemas religiosos en tanto que herejías de los anteriores; más bien consiste en que lo que nace de lo uno, se llame igual o distinto a ese uno originario, es ya algo nuevo que nace en el momento de la escisión. Dicho de otro modo: cuando se produce una escisión, tan originario es lo que mantiene el nombre de lo anterior como lo percibido como nuevo. Definición por contraste, contraste como definición.

5

Ahí es donde se puede generar una contra-narrativa bastante más acorde con el verdadero origen de las cosas, pero menos clara que la historia oficial —el mito es siempre una más diáfana simplificación—. Una relación de hechos contemplados desde otra perspectiva. Un determinado cambio de paradigma que no implique un giro ideológico, una conversión epistemológica, sino más bien una apuesta de perspectiva diferente. No cambian los hechos, sino su encuadre. El método de Wasserstrom, por ejemplo, sigue siendo válido a todos los efectos: su idea de inter-definición simbiótica (Wasserstrom 1995:11) casa con nuestra citada percepción de una retro-alimentación dogmática en los sistemas religiosos.

Es decir: los sistemas religiosos no vienen ya definidos desde siempre —visión creacionista de las religiones—, sino que se afianzan por contraste. Desde ese punto de vista, se modifica la consideración de unas determinadas ortodoxias: éstas no serían la tradición contra la que surge la novedad, sino más bien la novedad de una clausura dogmática frente a corrientes de inercia que —por lo mismo— encajarían más con la idea de tradición, pero un determinado poder establecido no lo permite así. La ortodoxia sería, de este modo, la novedad

prescriptiva de aspiración monocorde, dogmática, frente a la tradicional diversidad de corrientes. La tradición mayoritaria es siempre heterodoxa.

Moviéndonos por un momento en una determinada puesta en escena de esencia y alteridad, del yo canónico —de siempre— frente al otro herético —pretendida novedad—, resulta que este supuesto *otro* que surge —cristianismo frente a judaísmo, islam frente a judeocristianismo, según los mitos creacionistas—, en tanto que emergente matización de lo mismo, actúa como necesario catalizador en la definición del yo supuestamente originario —*simbiosis genésica*—. Por lo mismo, ese yo —supuestamente originario— no queda definido del todo hasta la existencia distinguible del otro —supuestamente escindido— como tal. La definición de un sistema religioso dado se vería como reacción, y la ortodoxia como freno repentino —novedoso—. Derivado de lo anterior: la evolución de los movimientos religiosos —hasta su consideración como sistemas diferentes— no sería más que el progresivo decantado canónico de una facción determinada, nacida con deseo de hecho diferencial en una única y misma corriente de ideas, que se pretende diferente en esencia cuando sólo es diverso en evolución.

Por eso hay que ser cautos a la hora de localizar las simbiosis: con ser un avance extraordinario en la interpretación de las ideas religiosas, no llega a romper del todo el molde creacionista, esencialista, en la consideración de los sistemas religiosos. Hemos enfatizado así, en este trabajo, el más amplio rechazo al concepto de préstamo —que implicaría entidades diferentes en sus orígenes, y siendo sólo después prestatarias o prestamistas— para pasar a hablar de contextos comprensibles que provocan trayectorias, sólo esencialmente diferenciables con el tiempo. Cuando Goitein arroja esa genialidad de que *fue el Islam el que salvó al pueblo judío*, o cuando David Abulafia plantea su consideración del judaísmo medieval como *un Islam alternativo* (Goitein 1958:162) (Abulafia 2011:45), están abriendo una veta de incalculable valor en el cambio de paradigma aludido.

6

Ese largo proceso, ese tiempo siempre gris —sólo blanco y negro en los manuales inducidos—, esa extendida evolución se densifica y confluye en un más corto e intenso período de necesario estudio pormenorizado: los *oscurísimos años 400-800 de nuestra era […]; el período más*

comúnmente reconocido como desconocido (Wasserstrom 1995:17). ¡Qué providencial coincidencia! —apuntaremos—: aparecen las más densas brumas durante cuatro siglos en una larga *era de transición* (Holum 2011), y cuando se disipan ha surgido una nueva religión de la nada, de las arenas del desierto del Hiyaz: el islam. Pero, ¿realmente es sólo el islam el que ha surgido de unas ciertas brumas simbióticas, ecléctica, o más bien las reconocemos fácilmente por lo cercano —relativamente— del tiempo en que se produce, siendo así, lo brumoso, paradigma de surgimiento de toda religión que se precie? Dicho de otro modo: ¿es realmente sólo el islam cuanto surge en esos siglos, o deberíamos admitir que lo hacen también el judaísmo y el cristianismo, tal y como los conocemos y los reconoceríamos, en lógica *definición por contraste*?

En la medida en que vayamos reconociendo lo paradigmático —válido para todo tiempo y lugar— y lo natural en el proceso evolutivo de las ideas religiosas, se irá comprendiendo que es el movimiento la esencia de la historia —evolución—, y no la improbable inmovilidad de los objetos que arrastra —transmisión textual—. En ese sentido, cabe destacar la pluralidad de lo supuestamente unitario: admitido que hubo y hay muchos cristianismos y judaísmos, admitiremos consecuentemente que hubo y hay muchos posibles *islames*. Y cabe destacar también la *historia comparada de la decantación*: admitidas aquellas brumas de la historia entre los años 400 y 800 de nuestra era, el *entorno sectario* genialmente dilucidado por John Wansbrough (1978), cabe colegir semejantes *entornos sectarios* previos, en los que naciesen —de los que naciesen— versiones primarias de los otros dos sistemas religiosos aquí tratados. Porque en el desarrollo de las ideas religiosas que aquí nos ocupa, la desembocadura siempre será el entorno de surgimiento para el judaísmo, cristianismo e islam en términos comparativos y sin inducción ortodoxa.

Es éste un epílogo *al estilo anglosajón*. No en el sentido de *epílogo para ingleses* —al estilo de esos prólogos orteguianos—, por la sencilla razón de que ya no hay tanta posibilidad de acceso a un cierto público de otro idioma. Entre las patentes carencias lingüísticas en materias de idiomas modernos que no sean el inglés, y la penalización en los baremos universitarios españoles de todo lo que no se enfoque a la visibilidad de ese ámbito cultural, el mundo anglosajón ya no necesita acudir, porque casi todo se le trae. No; es éste un *epílogo anglosajón* en el sentido de que establece la ubicación conceptual de las páginas pre-

cedentes —cuanto venimos de hacer—, e incluye el mapa de agradecimientos y deudas contraídas durante su redacción. Sólo el mundo anglosajón es tan claro en entender capítulos así, en tanto que ubicación contextual y débito de agradecimiento. Es cierto que suelen localizarse como prólogos, pero en nuestro caso habría alejado peligrosamente de la lectura del libro.

7

En tal sentido, en el de los agradecimientos, el arranque de estas páginas no habría sido posible sin las muy antiguas y sabias disquisiciones comparativas en las clases de hebreo y Pentateuco de Juan Guillén Torralba a principios de los ochenta del siglo pasado, así como —no mucho después— al continuo *performance* sincrético de Emilio de Santiago Simón, en sus disertaciones sobre pensamiento islámico en las que se filtraba la revolución interpretativa de John Wansbrough.

Desde una primera estancia investigadora en El Cairo a finales de los ochenta —asistiendo a las clases de religiones comparadas de Muhammad Sharqawi—, a unas últimas y recientes en la magnífica biblioteca y archivo Chester Beatty de Dublín o en la Vancouver School of Theology de Canadá, mucho ha sido el tiempo de siembra, y muy numerosas las ayudas recibidas. Si a ello le sumamos la impagable facilidad de acceso a fuentes de información que ofrece hoy día cualquier ordenador conectado a internet y convertido en centro de documentación ubicuo, nada hay que no haya podido ser tratado, y la ausencia de esenciales es responsabilidad —o decisión— del autor.

Debo un valioso *darle vueltas a las cosas* a charlas con David Abulafia, Fernando Wulff, Juan Gil, Julio Samsó, Jordi Aguadé, Sonja Brentjes, Ramón Teja, Antonio Monclús, Juan José Tamayo, Juan Pedro Monferrer, Thomas Stemmer, Jose Antonio Antón Pacheco, José María Blázquez, Miguel Cruz Hernández, Hachim Cabrera, Andrés Martínez Lorca, Juan Carlos Ruiz Souza, Fernando Lozano, Pedro Giménez de Aragón, Martin Goodman, Fernando Bermejo y Monojit Chatterji entre otros. De Antonio Piñero he leído todo cuanto he podido —que no es poco, pero hay mucho más—, y he tenido el placer de compartir aulas con él desde Tetuán hasta Santander, sin dejar de admirar su capacidad explicativa.

A Juan Manuel Cortés Copete y Elena Muñiz Grijalvo les debo la oportunidad única de participar en clases de religiones comparadas

junto a maestros como Julio Trebolle, Francisco Díaz de Velasco y Jaime Alvar. A Guadalupe González Diéguez le debo que me indicase lecturas esenciales como Wasserstrom y Hughes, y a Enrique Hiedra el permanente debate sobre ortodoxias. A Andrés Piquer y Paco Peña, el recuerdo de una tertulia deconstructivista —modelo de comparativismo— que acabó situando a Gilgamesh en el Peer Gynt de Ibsen. Al mismo Paco Peña, la hospitalidad del Iona Inter-Religious Center y la Universidad British Columbia. A las cartas de Simo Parpola le debo un continuo darle vueltas al papel de lo iranio, mesopotámico en general y babilónico en particular. Al rabino Robert Daum le debo un impagable y continuado *alimento de pensamiento* y el privilegio de haber sido nombrado profesor visitante en la Vancouver School of Theology. Similar privilegio, pero en la Universidad Camilo José Cela de Madrid le debo a Carlos A. Segovia, probablemente el más completo islamólogo español, sin siquiera pretender serlo.

A todos ellos envío mi más sincero agradecimiento por la iluminación. Del resto de mi deuda queda constancia en la valiosa bibliografía manejada, incluida a continuación de estas páginas que dejamos terminar a otros:

> *Espantada de los sueños, la humanidad persigue realidades encarnizadas, crea sistemas, religiones, dogmas, ciudades, leyes…, hasta que, abrumada de realidad, se hunde de nuevo en los abismos cálidos del sueño, y de ellos obtiene música, luces, secretos, colores, historias, amor.*
>
> (Umbral 1976:119)

34. BIBLIOGRAFÍA

Abulafia, David (2011), "Mozárabes, Mudéjares, Marranos, Moriscos. Las religiones de España en contacto y en crisis". En: Emilio González Ferrín (Ed.), *Al-Andalus: paradigma y continuidad*. Sevilla: Tres Culturas, 73-104.

Adonis (1997), *Poesía y poética árabes*. (Tr. Carmen Ruiz Bravo-Villasante). Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

Adorno, Theodor (1978), "Sociology and Empirical Research".En: Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology*. Middlesex, 237-258.

Ahrweiler, Hélène (1998), "Byzantine Concepts of the Foreigner: the Case of the Nomads". En: Hélène Ahrweiler y Angeliki E. Laiou (Eds.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington: Dumbarton Oaks, p. 1-17.

Alarcón Sainz, Juan José (2002), "Targum: las versiones arameas de la Biblia hebrea". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 7, 63-73.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali (Dir.) (2007), *Dictionnaire du Coran*. París: Robert Laffont (Bouquins).

Anderson, A.R. (1932), *Alexander's Gate. Gog and Magog, and the Inclosed Nations*. Cambridge U.P.

Andrade Campo-Redondo, Gabriel Ernesto (2008), "Marción de Sínope a la luz de la violencia religiosa contemporánea". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 13, 15-33.

Antón Pacheco, J.A. (2005), *Ensayo sobre el Tiempo Axial*. (Sevilla: Yerma-Tabulador Gráfico Ediciones).

Antón Pacheco, J.A., Rodríguez Vargas, J. (2007), *La sabiduría mazdea. Dos textos del Irán Antiguo*. (Madrid: Mandala)

Arendt, Hanna (2005) (1948[1]), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arié, Rachel (1984), *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona: Labor.

Arkoun, Muhammad (1987), *Rethinking Islam today*. Washington D.C.: Georgetown U.P., 1987.

Armstong, Karen (2006), *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. (Londres: Atlantic Books).

Armstrong, Karen (2007), *The Bible. The biography*. (Londres: Atlantic Books).

Ashmawi, Saïd (1990), *L'Islamisme contre l'Islam*. París: La Découverte.

Assmann, Jan (1996), "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism". *Representations*, 56, 48-67.

Attias, Jean-Christophe, y Benbassa,

Esther (2008), *Judaïsme. Religion, Cultures, Identités*. París, Aubin.
Avni, Gideon (2010), "The Persian Conquest of Jerusalem (614 c.e.)- An Archaeological Assessment". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357, 35-48.
Baalbaki, Ramzi (1985), "The Treatment of the *Qira'at* by the Second and Third Century Generation". *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 15 (1985), 11-32.
Bádenas de la Peña, P. (2005), "El islam como herejía en la obra de Juan Damasceno". En: Miquel Barceló y J. Martínez Gázques (Eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*.
Baer, Eva (1999), "The Human Figure in Early Islamic Art: Some Preliminary Remarks". *Muqarnas* 16, 32-41.
Barnes, Michel René (1998), "The Fourth Century as Trinitarian Canon". En: Lewis Ayres y Gareth Jones (Eds.), *Christian Origines: Theology, Retoric and Community*. Londres: Routlegde, 47-67.
Barnes, Robert (2002), "Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses". En: McCleod, Roy (ed.) (2002), *The Library of Alexandria*. Cairo: American University in Cairo Press, 61-77.
Bashear, Suliman (1984), *Introducción a la Otra Historia: hacia una nueva lectura de la narración islámica* <en árabe>. Jerusalén.
Bashear, Suliman (1989), "Qur'ān 2:114 and Jerusalem". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52, 2, 215-238.
Bashear, Suliman (1997), *Arabs and Others In Early Islam*. Princeton: Darwin Press. Studies in Late Antiquity and Early Islam -SLAEI-, 8.
Baum, Wilhelm, y Winkler, Dietmar W. (2000), *The Church of the East. A concise History*. Londres: Routledge.
Bayhom-Daou, Tamima (2001), "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D.)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, 2, 188-207.
BeDuhn, Jason (1999), "*Because of the Angels*: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11». *Journal of Biblical Literature*, 118,2, pp. 295-320.
BeDuhn, Jason (2001), "The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology". En: Mirecki, P.A. Y Beduhn, J. (2001), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*. Leiden: Brill, 5-37.
Beltrán, M. (2005), "Los atributos divinos en Juan de Damasco y su influencia en el islam". En *Collectanea Christiana Orientalia* 2.
Bermejo Rubio, F., (1998), *La escisión imposible: lectura del gnosticismo valentiniano*. Salamanca: Universidad Pontificia.
Bermejo Rubio, F. (2008), *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
Bernabé, Alberto (2004), *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta.
Bernabé, Alberto & Casadesús, Francesc (2009), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. (2 vols.) Madrid: Akal.
Berkey, Jonathan P. (2002), *Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Nueva York: Cambridge U.P.
Beuchot, Mauricio, y Arenas Dolz, Francisco (2008) *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, Retórica y Filosofía*. (Barcelona: Anthropos).
Bickerman, Elias J. (1998), *The*

Jews in the Greek Age. Cambridge (Mass.) U.P.
Bidez, Joseph y Cumont, Franz (1938), *Les Mages Hellénisés*, (2 vols). París: Les Belles Léttres.
Blackburn, Barry (1991), *Theios aner and the Markan Miracle Tradition*. Tubinga: Mohr Siebeck.
Blázquez, José María (1991), *Religiones en la España Antigua*. Madrid.
Blázquez, José María (1998), *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madrid : Cátedra.
Bleeker C.J. & Widengren G.(1973), *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad.
Bloch, Alfred (métrica)
Bobzin, Hartmut (1985), "Notes on the Importance of Variant Readings and Grammar in the *Tafsir al-Yalalayn*. *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 15, 33-44.
Bottéro, Jean (1998), *La Epopeya de Gilgamesh: El gran hombre que no quería morir*. Madrid: Akal.
Böwering, Gerhard (2008), "Recent research on the construction of the Qur'an". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 70-87.
Bowie, Ewen L. (1978), "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality". En: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*.16.2, Berlin, 1652-99.
Boyarin, Daniel (2000), "A Tale of two Synods: Nicaea, Yavné and Rabbinic Ecclesiology". *Exemplaria* 12,1, 21-62.
Boyarin, Daniel (2001), "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John". *The Harvard Theological Review* 94, 3, 243-284.
Boyarin, D. y J. (2002), *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Boyarin, Daniel (2006), *Border-Lines: the Partition of Judaeo-Christianity*. Filadelfia: University of Pennsilvania Press.
Boyce, Mary (1957), "Some Reflections on Zurvanism", (BSOAS 19,2, 304-316).
Boyce, Mary (1979), *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
Boyce, Mary (1984a), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Totowa: Barnes & Noble.
Boyce, Mary (1984b), "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47,1, 57-75.
Brandewie, Ernest (1983), *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers.
Bravmann, M.M. (1972), *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E.J. Brill.
Briggs, Charles L. (1996), "The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition"". *Cultural Anthropology* 11,4, 436-469.
Brock, Sebastian (1987), "North Mesopotamia in the late seventh century: Book XV of John Bar Penkayé's *Rish Melle*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, 51-75.
Brock, Sebastian (1992), "Eusebius and Syriac Christianity". En: H.A. Attridge-Gohei Hata, *Eusebius,Christianity and Judaism*. Detroit.
Brock, Sebastian (2008) "Syriac views of emergent Islam". En: Fred. M. Donner (Ed.), *The expansion of the early Islamic state*. Ashgate, Aldershot, 313-330.
Brown, P. (1972), "The Rise and Function of the Holy Man". *JRS* 61, 95-109.

Brown, P. (1982), *The Making of Late Antiquity*. Harvard.
Brown, P. (1987), *Historia de la vida privada: del Imperio Romano al año mil*. Madrid.
Burton, John (1977), *The Collection of the Qur'ân*. Cambridge University Press.
Cabezón, José Ignacio (2006), "The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 74, 1, 21-38.
Campos Méndez, Israel (2000), "El dios iranio Mithra y la monarquía persa Aqueménida". *Vegueta* 5, 85-98.
Campos Méndez, Israel (2006a), *El dios Mitra: orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas de Gran Canaria: Ed. ULPGC.
Campos Méndez, Israel (2006b), "La razón de Estado en la política religiosa de los reyes Aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?". *Gerión* 24/1, 111-117.
Cantera, Alberto (2002), "Recorrido por la bibliografía sobre la religión zoroástrica desde 1975". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 7, 195-241.
Carlyle, Thomas (1985), *Los héroes*. Barcelona: Orbis.
Carter, Michael (1972), "Les origines de la grammaire arabe". *Revue des Études Islamiques* 40, 69-97.
Castiñeira, A. y Sariol, J. (1968), *El pedagogo*. Madrid.
Celso (1988), *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza.
Chapman, Honora Howell (2006), "Paul, Josephus, and the Judean Nationalistic and Imperialistic Policy of Forced Circumcision". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 11, 131-155.
Charles, R.H. (2007), *The Book of Enoch*. Forgotten Books, 1917[1].
Charpentier, Jarl (1925), "The Date of Zoroaster". (BSOAS 3,4. 747-755).
Chirassi Colombo, Ileana (2005), *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*. Madrid: Alianza.
Chitty, D.J. (1980), *Et le désert devint une cité… Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*. Bérolles-en-Manges.
Clarck, E.A. (1989), *The Life of Melania the Younger*. Nueva York.
Claverhous Jebb, Richard (1894), *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*. Londres: J. Maclehose & Sons.
Cohen, Shaye (1984), "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the end of Jewish Sectarianism". *Hebrew Union College Annual* 55, 27-53.
Collins, J.J. (1997), *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Londres-Nueva York: Routledge.
Conrad, L.I. (1987), "Abraham and Muhammad: some observations *apropos* of chronology and literary *topoi* in the early Ara historical tradition". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50, 225-40.
Cook, M.A. (1980), "The Origins of Kalām". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43,1, 32-43.
Cook, David (1997), "Moral Apocalyptic in Islam". *Studia Islamica* 86, 37-69.
Coupry, Henri (1981) (1875[1]), *Traité de versification arabe*. Amsterdam: APA-Oriental Press.
Crone, Patricia, y Cook, Michael (1977), *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Londres: Cambridge U.P.
Cross, Frank M. (1973), *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. (Londres).
Cross, Frank M. (1998), *From Epic*

to Canon: History and Literature in Ancient Israel. (Londres).
Cumont, Franz (1924), "Une dédicace à des dieux syriens trouvée à Cordoue". *Syria* 5,4, 342-345.
Cumont, Franz (1987), *Las religiones orientales y el paganismo romano.* Madrid.
Cursetji Pavry, Jal Dastur (1922), *Manichaeism and Zoroastrian Influence upon the Manichaean Doctrine of Eschatology.*
Cursetji Pavry, Jal Dastur (1926),*The Zoroastrian Doctrine of future life: from Death to Individual Judgment.* (Nueva York: Columbia U.P.)
Dandamaev, M. (1996), "State Gods and Private Religion in the Near East in the 1st millennium B.C.E.". En A. Berlin (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East.* Maryland.
Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse.* París, 1944.
Daniélou, Jean (2002) (1961[1]), *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III.* Madrid: Ediciones Cristiandad.
Daum, Robert Alan (2001), *Describing Yavneh: the Foundational Traditions of Rabbinic Judaism.* Berkeley: University of California (UMI Disertation Services).
De Menasce, J.P. (2000) "Zoroastrian Pahlavi Writings" En: E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran. 3.- The Seleucid, Parthian & Sasanian Periods.* (Cambridge U.P., 1166-96).
Del Olmo Lete, Gregorio (1995), "Orígenes cananeos de la religión del Antiguo Israel. Aproximación metodológica". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 0, 173-185.
Denver, William G. (2001), *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It.* (Cambridge: Grand Rapids).
Di Segni, Leah (2009), "Greek inscriptions in transition from the Byzantine to the early Islamic period". En: Cotton, Hannah M. (et. al.) (2009), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East.* Nueva York: Cambridge University Press, 352-373.
Dix, Gregory (1953), *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church.* Londres: Dacre Press.
Djaït, Hichem (1989), *La Grand Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines.* París: Gallimard.
Dodds, E.R. (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia.* Madrid.
Donner, Fred M. (1986) "The Formation of the Islamic State". *Journal of the American Oriental Society* 106, 2, 283-296.
Donner, Fred M. (1998), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing.* Princeton: Darwin Press.
Donner, Fred M. (2008), "The Qur'an in recent scholarship: challenges and desiderata". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context.* Londres: Routledge, 29-50.
Drijvers, Han J.W. (1985), "Early Forms of Antiochene Christology". En: *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday.* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18). Lovaina, pp. 99-113.
Drijvers, Han J. W. (1996), "Early Syriac Christianity: Some Recent Publications". *Vigiliae Christianae,* 50, 2, pp. 159-177.
Drijvers, Han J.W. (2007), *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa.* Piscataway (EEUU): Gorgias Press.
Drower, E.S. (1953), *The* Haran Gawaita *and the Baptism of Hibil-*

Ziwa. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
Dunand, François (2000), "The factory of gods". En: Jacob, Christian, & de Polignac, François (eds.) (2000), *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*. Alejandría: Harpocrates, 152-162.
Ehrman, Bart D. (2004), *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Ares y mares.
Eisler, Robert (1931), *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres.
Elamrani-Jamal, Abdelali B. (1993), *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents*. París: J. Vrin.
Eliade, Mircea (1957), *Patterns in Comparative Religion*. (Londres).
Eliade, Mircea (2001) (1947[1]), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires, Emecé.
Ereskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa*. Londres: Ithaca.
El-Shamsy, Ahmed (2008). "The Social Construction of Orthodoxy". En Timothy J. Winter (Ed.) : *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge University Press.
Erder, Yoram (1990), "The Origin of the Name Idrīs in the Qur'ān: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam". *Journal of Near Eastern Studies* 49, 4, 339-350.
Fédou, M (1989)., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origènes*. París.
Fernández Sangrador, J.J. (1994), *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca.
Ferrando, Ignacio (2001), *Historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*. Zaragoza: Ignacio Ferrando.
Firestone, Reuven (1992), "Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition". *Studia Islamica* 76, 5-24.
Flori, Jean (2010), *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musumanas en la Cristiandad medieval*. Madrid: Akal.
Flusin, B. (1992), "L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'aprés deux récits byzantines". En: J. Raby e I. Johns (Eds.), *Bayt al-Maqdis*. Oxford U.P., pp. 25-26.
Fontenrose, J. (1968), "The Hero as Athlete". En: *CSCA*, 73-103.
Fowden, Garth (1993), *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton University Press.
Frankfurter, David T.M. (1990),"Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria". *Vigiliae Christianae* 44,2, pp. 168-198.
Freed, Rita E. (ed.) (2001), *Pharaohs of the Sun: Akhenaten - Nefertiti-Tutankhamen*. Boston: Museum of Fine Arts.
Freud, Sigmund (2007), *El malestar en la cultura*. Barcelona, Folio (1930[1]).
Friedenreicht, David M. (2009), "Muslims in Canon Law, 650-1000". En: David Thomas y Barbara Roggema (Eds.), *Christian-Muslim Relations. A Historical Bibliography. (Vol. I, 600-900)*. Leiden: Brill, 83-98.
Gallez, Edouard-M. (2005), *Le Messie et son Prophète*. París: Editions de Paris *(Studia Arabica)* 2 vols.
Gallimard (Ed.) (1972), *Histoire des Religions. Encyclopedie de la Plèiade*. París: ____.
Garbini, G. (1964), «Sulle origini della lingua araba», en *A Francesco Gabrieli*, Roma : G. Bardi, 1964, 123-134.
Garbini, G. (1976), «Le iscrizioni protoarabe», *Annali del Instituto Orientale di Napoli*, 36, 165-174.

García Gómez, Emilio (Ed. y tr.) (2001) , *Ibn Hazm de Córdoba. El collar de la paloma*. Madrid: Alianza, 1950[1].

Gaultier, Jules de (2006), *Le Bovarysme: mémoire de la critique* (seguido de un estudio de Per Buvik titulado "Le principe bovaryque"). (París: PUPS).

Gibbon, Edward (1984), *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*. Madrid: Turner.

Gigon, O., *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid, 1970.

Gilliot, Claude (2008), "Reconsidering the authorship of the Qur'an: is the Qur'an partly the fruit of a progressive and collective work? En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 88-108.

Giménez de Aragón Sierra, Pedro (2007), *Historia de la Salvación. Una antigua fuente judeocristiana, Traducción y comentario de* Recognitiones *I, 27-42,2*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Goitein, Fritz (1958), "Muhammad's Inspiration by Judaism". *Journal of Jewish Studies* 9, 144-62.

Goitein, Fritz (1974), *Jews and Arabs: their contacts through the ages*. Nueva York.

Goitein, Fritz (1988), *A Mediterranean Society: the Jewish Community of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. (5 vols). Los Ángeles.

González Ferrín, Emilio (1995) "Análisis pragmático del léxico de la revelación coránica". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XXXI, 133-146.

González Ferrín, Emilio (2000), *El Modernismo Islámico: Muhammad Abduh y su entorno*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

González Ferrín, Emilio (2001), *Islam, ética y política: en torno al libro de Abdel Razeq*. Sevilla: Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África.

González Ferrín, Emilio (2002), *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán*. Oviedo: Nobel.

González Ferrín, Emilio (2005), "La *palabra descendida* y la guerra". *Cuadernos del CEMYR (Centro de Estudios Medievales y Renacentistas)*. Universidad de La Laguna.

González Ferrín, Emilio (2009), *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Almuzara, 2006[1].

González Ferrín, Emilio (2007), *Rumbo al Renacimiento: ciencia y tecnología en al-Andalus*. Sevilla: Corporación Tecnológica de Andalucía.

González Ferrín, Emilio, (2008) "Medinización: tres movimientos, tocata y fuga". En: González Alcantud, José Antonio (Ed.), *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*. (Barcelona: Anthropos), 323-338.

González Ferrín, Emilio. (2012), "711, Historiología de una conquista". *Actas del Congreso Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo*. Granada, 22-23 de septiembre de 2011. Sociedad Española de Estudios Árabes.

Gonzalo Maeso, David (1960), *Historia de la Literatura Hebrea. Bíblica, Rabínica, Neojudaica*. Madrid: Gredos.

Goodman, Martin (1996), "The Function of Minim in Early Rabbinic Tradition". En: H. Cancin (et. al.) (Eds.) *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Tubinga: Mohr Siebeck.

Goodman, Martin (2007), *Rome and*

Jerusalen. The Clash of Ancient Civilizations. Londres: Penguin Books.
Gorce, D. (1962), *Vie de Sainte Mélanie*. París.
Gottlieb, Anthony (2000) *Dream of Reason: a History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. Londres.
Gras, Michel (1999), *El Mediterráneo arcaico*. Madrid: Aldebarán.
Greenwood, T.W. (2002), "Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Re-Evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos". *Le Muséon* 115, 326-392.
Griffith, Sidney (1987), "Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims". *Greek Orthodox Theological Review* 32, 341-358.
Griffith, Sidney (2008), "Christian lore and the Arabic Qur'an: the "Companions of the Cave" in Surat al-Kahf and in Syriac Christian tradition". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 109-104.
Guerdan, René (1956), *Vie, grandeurs, et misères de Byzance*. París: Plon.
Hämeen-Anttila, J., "Arabian Prophecy". En: M. Nissinen (Ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 115-146.
Harrak, Amir (2005), "*Ah!, the Assyrian is the rod of my hand*. Syriac view of History after the advent of Islam". En: J.J. Van Ginkel (et. al.) (Ed.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Lovaina: Peeters (*Orientalia Lovainensia Analecta, 134*).
Hawting, G.R. (1982), "The Origins of the Muslim sanctuary at Mecca". En: G.H.A. Juynboll (Ed.), *Studies of the First Century of Islamic Society*. Carbondale: Illinois U.P., 23-47.
Henning, W. (1943), "The Book of the Giants". BSOAS 11, 52-74.
Henning, W.B. (1951), *Zoroaster, politician or witch-doctor*? Londres.
Hittel, John S. (1857), *Evidences against Christianity*. (2 vols. Nueva York: Calvin Blanchard).
Hobson, John M. (2004), *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Nueva York: Cambridge U.P.
Hodgson, Marshall G.S. (1955), "How Did the Early Shî'a become Sectarian?". *Journal of the American Oriental Society* 75, 1, 1-13.
Hodgson, Marshall G.S. (1977), *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*. Chicago U.P.(3 vols.).
Holum, Kenneth G. and Hayim Lapin (eds.) (2011). *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an age of transition, 400-800 C.E.* (Studies and texts in Jewish history and culture 20). Bethesda: University Press of Maryland.
Hoyland, Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw it. A survey and analysis of the Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Islam*. Darwin; Princeton.
Hoyland, Robert G. (2008),"Epigraphy and the linguistic background to the Qur'an". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 51-69.
Hughes, Aaron H. (2007), *Situating Islam; The Past and Future of an Academic Discipline*. Londres: Equinox Publishing.
Hughes, AaronH. (2011), *The Invention of Jewish Identity: Bible, Philosophy, and the Art of Translation*. Bloomington: Indiana University Press.
Hull,John M. (2000), "Religionism and Religious Education". En: Mal Leicester (et. al.) (eds.),

Education, Culture and Values: Spiritual and Religious Education, vol. 5. Londres: Falmer Press, 75-85.
Humbert, Geneviève (1992), *Premières recherches sur le* Kitab de Sibawayhi. *I.- Les voies de la transmission. II.- Les documents*. Paris: Thèse de Doctorat-Université Paris VIII.
Husayn, Taha (1925), *Sobre la poesía preislámica* (en árabe). El Cairo: Dar al-Maarif, 1925.
Indood, B. (1985), *Ethic and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.
Isaac, Benjamin (1984), "Bandits in Judea and Arabia". *Harvard Studies in Classical Philology* 88, 193-195.
Jacob, Christian, & de Polignac, François (eds.) (2000), *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*. Alejandría: Harpocrates.
Jackson A.V.W. (2006), *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. Nueva York: MacMillan.
Janssen, Caroline (1995), *Bâbil, the City of Witchcraft and Wine. The Name and Fame of Babylon in Medieval Arabic Geographical Texts* (Gante: University of Ghent).
Jaspers, Karl (1953), *The Origin and Goal of History*. Londres, tr. Michael Bullock.
Jaspers, Karl (1962), *The Great Philosophers: the Foundations*. Londres.
Jay, Salim (2005), *Dictionnaire des écrivains marocains*. Paris: Edif.
Jeffery, A. (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden: E.J. Brill.
Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Gaewkad's Oriental Series 79, 1938.
Jeffery, A., "The textual history of the Qur'an". *Journal of Middle East Society of Jerusalem* (1947), 35-49.
Jeffery, A., "The Qur'an as Scripture". *The Muslim World* 11 (1950).
Jog, K.P. (2005), *Asvin : The Twain Gods in Indian Mythology, Literature and Art*. (Delhi, Pratibha Prakashan).
Jonas, Hans (2000), *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
Jones, C.P. (1971), *Plutharch and Rome*. Oxford.
Kaegi, Walter (1969), "Inicial Byzantine Reactions to the Arab Conquest". *Church History* 38, 139-149.
Kallas, Elie, *Qui es arabophone?* Gorizia: Istituto di Soziologia Internazionales, 1999.
Kashouh, Hikmat (2011), *The Arabic Versions of the Gospels. The Manuscripts and their Families*. Gotinga: De Gruytet.
Katz, Solomon (1937), *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge: Medieval Academy Monographs, 12.
Kee, Howard Clarck (1988), *Medicine, Miracle & Magic in New Testament Times*. (Nueva York: Cambridge U.P.).
Keller, Werner (1957), *The Bible as History. Archaeology confirms the Book of Books*. (Londres: Hodder & Stoughton).
Kelly, J.N.D. (1975), *Jerome: his Life, Writings & Controversies*. Londres.
Kemp, Barry (ed.) (1992); *Antiguo Egipto, anatomía de una civilización*. Madrid: Crítica.
Kennedy, Hugh (2007), *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World we Live in*. Londres: Orion House.
Khalil Samir, Samir (2008), "The theological Christian influence on the Qur'an: a reflection". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 141-162.
Khan, G. (2000), *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought. Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the*

Diqduq *of 'Abu Yacqub Yusuf Ibn Nuh on the Hagiographa*.
King, G.R.D., y Cameron, A. (Eds.) (1994), *The Byzantine and Early Islamic Near East II: Land Use and Settlement Patterns*. Princeton: Darwin Press.
Kopf, Lothar (1956), "Religious Influences on Arabic Lexicography". *Studia Islamica* 5, 33-59.
Kropp, Manfred (2008),"Beyond single words: Ma'ida - Shaytan - jibt and taghut. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (GY'Yz) Bible and the Qur'anic text". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 204-206.
Lacalle Ciordia, Mª Ángeles (2000), *La poética de Jose Ángel Valente*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
Laín Entralgo, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona, 1987.
Lallot, Jean (2000), "Zenodotus, the editor of Homer". En: Jacob, Christian, & de Polignac, François (eds.) (2000), *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*. Alejandría: Harpocrates, 83-88.
Lara Peinado, Federico (2008[2]), (Ed.), *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*. Ed. y tr.Federico Lara Peinado. Madrid: Trotta.
Lassus, J., *The Early Christians and the Byzantine World*. Londres, 1976.
Leemhuis, Fred (2007), "From Palm Leaves to the Internet",En: *Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge U.P.
Leippold, A., *Orosio. Le Storiae contro i pagani*. Verona, 1976.
Levy-Rubin, Milka (2001), "The role of the Judaean Desert Monasteries in the Monothelite Controversy in Seventh Century Palestine". En: Joseph Patrick (Ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Lovaina: Peeters (Orientalia Lovainensia Analecta), 283-300.
Lewis, Bernard (1950), "An Apocalyptic vision of Islamic History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13,2, 308-338.
Lewis, Bernard (1996), *El Oriente Próximo. Dos mil años de Historia* (Barcelona: Crítica).
Liefeld, Walter L. (1973), "The hellenistic *divine man* and the figure of Jesus in the Gospels". *Evangelical Theological Society (Midwest Section)*, 30 de marzo, 195-205.
Lieu, Samuel N.C. (2002), "Scholars & Students in the Roman East". En: McCleod, Roy (ed.) (2002), *The Library of Alexandria*. Cairo: American University in Cairo Press, 127-142.
Loisy, A. (1967), *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona: Paidós.
Lombard, Maurice (1987), *L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe-XIe siècles)*. París: Flammarion, 1971[1].
López, Agustín y Tabuyo, María (2007), *Plotino. Sobre la belleza*. Barcelona: El Barquero.
Lourié, Basil (2912), "Preface". En: Segovia, Carlos A., y Lourié, Basil (Eds.) *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various other Topics in Memory of John Wansbrough*. Orientalia Judaica Christiana, xvii-xviii. Leiden: E.J.
Louth, Andrew (2002), *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford U.P.
Luckyn Williams, A. (2010), *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*. Londres: Cambridge U.P. (1935[1]).
Lüling, Gunter (2003), *A challenge to Islam for reformation: the rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hym-*

nal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations. Nueva Delhi: Motilal Banarsidass [Existe una traducción al español, aún no editada, obra de Ilya Topper].
Lutz, C.E. (1947), "Musonius Rufus, the Roman Socrates". *Yale Classical Studies* 10, 3-147.
Luxenberg, Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Qur'an*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2000[1].
Lyotard, J.T. (1986), *Le Différend*. París: Minuit.
Madelung, Wilfred (1997), *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge U.P.
Mango, Cyril (1992), "La santidad bizantina". En: G. Cavallo (Ed.), *El hombre bizantino*. Madrid: Alianza, 19-50.
Maling, Joan Mathilde, *The Theory of classical arabic Metrics*, 1973.
Marañón, Gregorio (1957), *Tiempo viejo, tiempo nuevo*. Madrid, Espasa-Calpe.
Marcos, Mar (2007), "La idea de libertad religiosa en el Imperio romano". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 18, 61-81.
Marrou, H.I., *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue*. Tr. Harl y Mondésert. 2 vols, París, 1960-65.
Martin, Jean-Pierre (2004), "La religion des Romaines". En: Yann Le Bohee (coord.), *De Zeus à Allah. Les Grandes Religions du Monde Méditerranéen*. (París: Éditions du Temps).
Martínez, Francisco Javier (1985), *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Washington: The Catholic University of America.
Mason, Steve (2007), "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History," *Journal for the Study of Judaism* 38, 457-512.
Massignon, Louis (2000), *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*. (Versión abreviada de H. Mason, tr. Agustín López y María Tabuyo). Barcelona: Paidós.
Matter, Jacques (1844), *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses des six premiers siècles de l'ère chrétien*. (3 vols. Estrasburgo: Levrault).
McCleod, Roy (2002), *The Library of Alexandria*. Cairo: American University in Cairo Press.
Meeks, W.A., *Los orígenes de la moral cristiana. Los dos primeros siglos*. Barcelona, 1994.
Mein, Andrew (2001), *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford U.P.
Melero Bellido, Antonio (2007), *Sofistas*. Barcelona: Gredos.
Merx, Adalberto, *Historia artis grammaticae apud Syros*. Reed. Nendeln: Kraus, 1966.
Meyendorff, John (1964), "Byzantine Views of Islam". *Dumbarton Oaks Papers* 18, 113-132.
Millar, Fergus (1993), *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*. Harvard U.P.
Millar, Fergus (2005), "The Theodosian Empire (CE 408-450) and the Arabs: Saracens or Ishmaelites?". En: E. Gruen (Ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*. , 297-314.
Millar, Fergus (2006), "Transformations of Judaism under Graeco-Roman Rule", *Journal of Jewish Studies* 57, 139-158.
Mimouni, Simon Claude (1998), Le judéo-christianisme ancien: Essais historiques. Paris: Cerf.
Momigliano, A. (Ed.), *The Conflict between Paganism and Chritianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963.
Montserrat Torrent, José (1989), *La sinagoga cristiana. El gran conflicto*

religioso en el siglo I. Barcelona: Muchnik.
Montserrat Torrent, José (2005), *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
Moraldi, Luigi (Ed.) (2005), *Le Apocalissi gnostiche*. Milán :Adelphi.
Mossé, Claude (2000), "Demetrius of Phaleron: a philosopher in power?". En: Jacob, Christian, & de Polignac, François (eds.) (2000), *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*. Alejandría: Harpocrates, 74-82.
Mosterín, Jesús (2007), *Helenismo. Historia del pensamiento*. (Madrid: Alianza).
Mourad, Suleiman A. (2008), "Mary in the Qur'an: a reexamination of her presentation". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 163-174.
Mulder, Eildert, y Milo, Thomas (2009), *De omstreden bronnen van de islam <Las refutadas fuentes del islam>*. Zoetermeer (Holanda): Ed. Meinema. [tr. parcial en inglés, Sandra Heijden].
Muñiz Grijalvo, Elena (2008), *La cristianización de la religiosidad pagana*. Madrid: Actas.
Murray, Oswyn (1993), *Early Greece (Fontana History of Ancient World)*. Glasgow: Collins.
Murray, R., "The characteristics of the earliest Syriac Christianity". En: VVAA, *East of Byzantium*. Washington, 1985, 3-23.
Neri, Valerio (1998), *I Marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infame' e criminali nella nescente società cristiana*. Bari: Edipuglia.
Nevo, Yehuda, y Koren, Judith (2003), *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, NY: Prometheus Books.
Niessen, Friedrich (2004), "La Genizá de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo árabe de la colección Taylor-Schechter-". *Ilu, Ciencias de las Religiones*, 47-74.
Noth, Albrecht (1994), *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Princeton: Darwin Press.
Olivares Guillem, Andrés (2002), "Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo, ss. IV-VI d.C.". *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 7, 97-120.

Oliver Asín, Dolores (2008), *El Cantar de Mio Cid: génesis y autoría árabe*. Almería: Fundación Ibn Tufayl.
Owens, Jonathan (1988), *The Foundations of Grammar. An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*. Amsterdam/Filadelfia: John Benjamin Publishing Cia.
Palmer, José Simón (2001), *Historias bizantinas de locura y santidad*. Madrid: Siruela.
Parpola, Simo (1993), "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy". *Journal of Near Eastern Studies* 52,3, pp. 161-208.
Parpola, Simo (2000), "Monotheism in Ancient Assyria". En: Barbara Nevling Porter (Ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, Vol. 1, 2000 165-209.
Parpola, Simo (2004), "The Originality of the Teachings of Zarathustra in the Light of Yasna 44" En: C. Cohen, A. Hurvitz y S. Paul, (Eds.), *Sefer Moshe. Festschrift Moshe Weinfeld*, Winona Lake: Eisenbrauns, 373-383.
Pascal, Blaise (2007), *El hombre sin*

Dios (Pensamientos). Barcelona, Folio (1670[1]).
Penna, R. (1986), *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*. Bolonia: Dehoiniane.
Peña, I. (1985), *La desconcertante vida de los monjes sirios, siglos IV-VI*. Salamanca.
Pietri, C., *Roma Christiana*. París, 1977.
Piñero, Antonio (2007a), *Los Apocalipsis*. Madrid: Edaf.
Piñero, Antonio (2007b), *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf.
Polliack, Meira (2006), "Rethinking Karaism: Between Judaism and Islam". *AJS Review* 30,1, 67-93.
Popper, Karl, y Lorenz, Konrad (1992), *El porvenir está abierto*. Barcelona: Tusquets.
Puin, Gerd-Rudiger y Ohlig, Karl-Heinz (Eds.) (2010), *The Hidden Origins of Islam. New Research into Its Early History. Nueva York:* Prometheus Books.
Ramelli, Ilaria (2004), "Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole*. Filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 9, 127-181.
Ramos Jurado, Enrique A. (1981), *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo*. Universidad de Sevilla.
Ramos Jurado, Enrique A. (1990), "Mito y filosofía en el Neoplatonismo". En: Alberto Díaz Tejera (y otros), *Cinco lecciones sobre la cultura griega*. Universidad de Sevilla, 71-88).
Ramos Jurado, Enrique A. (1992) «*Paideia* griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene». *Habis*, 23, 247-261.
Reeves, John C. (2003), *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality*. Leiden: Brill.
Renan, Ernest (1862), *Etudes d'histoire religieuse*. (París: Michel-Lévy Frères).
Rippin, Andrew (1985), "Literary Analysis of Qur'ân, Tafsîr, and Sîra: The Methodologies of John Wansbrough". En: Richard C. Martin (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 151-163.
Rippin, Andrew (2008), "Syriac in the Qur'an: classical Muslim theories". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 249-261.
Rivero, Juan Antonio (2000), *El gobierno de la fortuna*. Barcelona: Crítica.
Rizzo, A. *Il discorso della verità. Contro i cristiani*. Milán, 1994.
Romano, F., *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D.C*. Universidad de Catania, 1979.
Ruether, Rosemary Radford (1972), "Judaism and Christianity: Two FourthCenturies Religions". *Sciences Religieuses/Studies of Religion* 2, 1-10.
Ruiz Bueno, D., *Padres apologistas griegos (s.II)*. Madrid, 1954.
Ruiz Bueno, D., *Orígenes: Contra Celso*. Madrid, 1967.
Ruiz de Elvira, Antonio (1997), "Suidas, y no "la Suda". *Myrtia: Revista de Filología Clásica* 12, 5-8.
Saadi, Abdul-Massih (2008), "Nascent Islam in the seventh century Syriac sources". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 217-225.
Sacchi, Paolo (2004), *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Trotta.
Sachau, C. Edward (tr), (2004) (1879[1]), *Chronology of Ancient Nations (Translation of the Arabic Text of Al-Biruni)*. Whitefish (EEUU): Kessinger Publishing.
Sahas, Daniel J. (1972), *John of*

Damascus on Islam. Leiden: E.J. Brill.

Said Reynolds,Gabriel (Ed.) (2008), *The Qur'ân in Its Historial Context*. Londres: Routledge.

Sanmartín, Joaquín (2005), *Epopeya de Gilgames, rey de Uruk*. Madrid: Trotta.

Santamaría Álvarez, Marco Antonio (2003), "Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003)". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 8, 225-264.

Sartre, J.P. (2007) (1948[1]), *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Ediciones Folio).

Sayas, J.J. (1996), *Los Bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*. Jaén.

Schacht, J. (1950), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendom Press.

Schienewind, William M. (2004), *How the Bible Became a Book: the Textualization of Ancient Israel*. Cambridge U.P.

Scott, Philip David (2010), *Paganism and Christianity in Egypt*. Cambridge U.P. (1923[1]).

Segovia, Carlos A. (2012a), "John Wansbrough and the Problem of Islamic Origins in Recent Scholarship: A Farewell to the Traditional Account". En: Segovia, Carlos A., y Lourié, Basil (Eds.) *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various other Topics in Memory of John Wansbrough*. Orientalia Judaica Christiana, xix-xxviii. Leiden: E.J. Brill.

Segovia, Carlos A. (2012b), "Thematic and Structural Affinities between 1 Enoch and the Qur'ān: a Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamic Faith". En: Segovia, Carlos A., y Lourié, Basil (Eds.) *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various other Topics in Memory of John Wansbrough*. Orientalia Judaica Christiana, 231-268. Leiden: E.J. Brill

Sered, Susan (1991), "Rachel, Mary, and Fatima". *Cultural Anthropology* 6, 2, 131-146.

Sibawayhi, *Al-Kitaab: Le livre de Siibawaihi. Traité de grammaire arabe*. Ed. H. Derenbourg), II vols. Nueva York: Hildesheim, 1970 (Reimpresión de París 1881-1889).

Simon, M. (1976) *Júpiter-Yahvé. Sur un essai de theologie pagano-juive*. Numen.

Signes Codoñer, Juan (1996), "La diplomacia del libro en Bizancio. Alginas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X". *Scrittura e Civiltà* 20, 153-187.

Silverstein, Adam (2006), "The Book of Esther and the «Enūma Elish». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, 2, 209-223.

Signes Codoñer, Juan (2002), "Helenos y Romanos: la cultura bizantina y el Islam en el siglo IX". *Byzantion* 72,2, 404-448.

Skjærvø, P.O. (2006), "An Introduction to Manicheism". *Early Iranian Civilizations* 103. DivSchool 3580, 1-67.

Sordi, M (1988). *Los cristianos y el Imperio Romano*. Madrid.

Spanneut, M. (1957), *Le Stoïcisme et les Pères de l'Éclise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. París: Patristica Sorbonensia 1.

Stewart, Devin J. (2008),"Notes on medieval and modern emendations of the Qur'an". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 225-248.

Stroumsa, Sara y Gedaliahu G. (1988), "Aspects of Anti-Mani-

chaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam". *The Harvard Theological Review* 81, 1, 37-58.
Stroumsa, Guy G. (2002), "El Cristianismo en sus Orígenes, ¿una Religión del Libro?". *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 7, 121-139.
Talmon, Rafael, "Who Was the First Arab Grammarian? A New Approach to an Old Problem". *Studies in the History of Arabic Grammar* 1 (1985), 128-145.
Talmon, Rafael (1945), "An Eight Century Grammatical School in Medina: the ollection and Evaluation of the Available Material". (*BSOAS* 48, 224-236).
Taqizadeh, S.H. (1937), *A New Contribution to the Materials concerning the Life of Zoroaster.* (BSOAS 8,4. 947-954).
Teixidor, Javier (1992), *Bardesane d'Edesse. La premiere philosophie syriaque.* París: Editions du Cerf.
Teja, Ramón (1989), "Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano". En: *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual.* Salamanca, 81-96.
Teja, Ramón (1990), *El cristianismo primitivo en la sociedad romana.* Madrid.
Teja, Ramón (1995), *La* tragedia *de Éfeso (431). Herejía y poder en la Antigüedad Tardía.* Santander.
Teja, Ramón (Ed.) (1998), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. 1: de los orígenes al año 1000.* Madrid: Polifemo.
Teja, Ramón (1999), "De Bizancio a Constantinopla: el nacimiento de una capital religiosa". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 2, 11-22.
Teja, Ramón (2008a) (Ed.y tr.), *Vida de Porfirio de Gaza por Marco el Diácono.* Madrid: Trotta.
Teja, Ramón (2008b) (Ed. y tr.), *Historia de los monjes de Siria por Teodoreto de Ciro.* Madrid: Trotta.
Thomson, R.W. (1999), *The Armenian History attributed to Sebeos.* 2 Vols. Liverpool U.P.
Tolan, John (2007), *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea.* Valencia: PUV (Publicaciones de la Universidad de Valencia)-EUG (Editorial Universidad de Granada).
Torallas Tovas,Sofía (2002), "El hábito monástico en Egipto y su simbología". *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 7,163-174.
Torrente Ballester, Gonzalo (1997), *La boda de Chon Recalde.* Barcelona: Planeta.
Trebolle Barrera, Julio (1984), "From the 'Old Latin' through the 'Old Greek' to the 'Old Hebrew' (2 Kgs 10, 23-25)". *Textus* 9, 17-36.
Trebolle Barrera, Julio (1998) (1993[1]), *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible.* Leiden: Brill-Eerdmans.
Trebolle Barrera, Julio (1995), "El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de
un texto bíblico.". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 0, 249-261.
Trebolle Barrera, Julio (2002), "La tradición textual griega y latina. Texto e interpretación: unidad y pluralidad". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 7, 35-62.
Turcan, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain.* París, 1989.
Umbral, Francisco (1976), *Mis paraísos artificiales.* Barcelona: Argos Vergara.
Unamuno, Miguel de (1966), *Cómo se hace una novela.* Madrid, Alianza.
Valdés Guía, Miriam (2004), "La constitución de la religión cívica en la Atenas arcaica". *Ilu, Ciencias de las Religiones* 9, 281-348.
Vallejo Girvés, Margarita (2002),

"L'Europe des exilés des derniers siècles de l'Antiquité tardive (Ve-VIIe siècles)". En: Patrice Marcilloux (dir.), *Les hommes en Europe*. París: CTHS, 2002, pp. 155-170.
Vallejo Girvés, Margarita (2006), "Sensaciones bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del sigloVII". *Erytheia* 27, 2006, 43-72.
Vallejo Girvés, Margarita (2009), "Constantinopla como residencia forzada". En: Miguel Cortés Arrese (coord.), *Elogio de Constantinopla*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 29-50.
Van Bladel, Kevin (2008), "The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102". En: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur´an in its historical context*. Londres: Routledge, 175-203.
Van den Broek, R. (1996) *Studies in gnostic and Alexandrian Christianity*. Leiden.
Vansina, Jan (1985), *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
Vernet, Juan (1968), *Literatura Árabe*. Barcelona: Labor.
Vernet, Juan, *Los orígenes del islam*. Madrid: Historia 16, 1990.
Versteegh, Cornelis H.M. (1977), *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E.J. Brill.
Versteegh, Cornelis H.M. (1993), *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden: E.J. Brill.
Veyne, Paul (1990). *La sociedad romana*. Madrid.
Veyne, Paul (2008), *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*. (Barcelona: Paidós).
Vidal, Senén (1996), *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta.
Villegas, Marcelino (1991), *Abdalá Benalmocaffa: Calila y Dimna*. Madrid: Alianza.
Vogler, Christopher (1998), *The Writer's Journey: Mythic Structure for Writers*. Studio City CA: Michael Wiese Productions.
Von Grunebaum, Gustav E. (1973), *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris: Gallimard.
Von Sivers, Peter (2003), "The Islamic Origins Debate Goes Public". *History Compass* 1, 1-16.
Vööbus, Arthur (1954), *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies*. Estocolmo.
Wansbrough, John (1977), *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press.
Wansbrough, John (2006), *The Sectarian Milieu: Content and Composition Of Islamic Salvation History*. (Trads. y notas Gerald Hawting). Amherst: Prometheus Books, 1978[1].
Wasserstrom, Steve M. (1990), "Recent Works on the 'Creative Symbiosis' of Judaism and Islam". *Religious Studies Review* 16, 43-47.
Wasserstrom,Steven M. (1992), "The `Isawiyya Revisited". *Studia Islamica* 75, 57-80.
Wasserstrom, Steven M. (1995), *Between Muslim and Jew: the problem of symbiosis under Early Islam*. Galliard: Princeton University Press.
Wasserstrom, Steven M. (1999), *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton University Press.
Wallace-Hadrill, D.S. (1982), *Christians of Anthioc. A Study or Early Christian Thought in East*. Cambridge, 1982.
Weitzman, Michael (1992), "From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew
Bible". En: Judith Lieu, John North y Tessa Rajak, *The Jews among Pagans and Christians*. Londres: Routledge, pp. 147-173.

Wickham, Cristopher (2009), *Una nueva historia de la edad media. Europa y el mundo mediterraneo, 400-800*, Barcelona: Crítica.
Wikander, D. (1973), "Les *ismes* dans la terminologie historique-religieuse". En: *Les Syncretismes dans la religion grecque et romaine*. París.
Zaborski, A. (1991),"The position of Arabic within the Semitic language continuum", en *Budapest Studies in Arabic* 3-4, 365-375.
Zaehner, R.C. (1940a), "A Zervanite Apocalypsis I". (BSOAS 10,2. 377-398)
Zaehner, R.C. (1940b), "A Zervanite Apocalypsis II". (BSOAS 10,3. 606-631)
Zaehner, C. (1955), *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*. (Oxford: Clarendon Press).
Zafrani, (1986), "Judaisme d'occident musulman" *Studia Islamica* 64, 144-153.
Zeghal, Malika (1996), *Los guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona, Bellaterra.
Zubiri, Xavier (1993), *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*. Madrid.

La idea motriz de estas páginas es sustituir el concepto mítico de transmisión textual por el de evolución en la historia de los sistemas religiosos. Cuando nos enfrentamos al estudio de las religiones, el dogma y la ortodoxia se presentan siempre avalados por la tradición —profetología, hermenéutica—, pero cualquier análisis científico y comparativo muestra que tales dogma y ortodoxia son en realidad innovaciones o selecciones de esa misma tradición. Es precisamente la fijación de esas innovaciones ortodoxas a la tradición —compuesta siempre también por las llamadas heterodoxias— la que configura los distintos sistemas religiosos abrahámicos —judaísmo, cristianismo e islam— tal y como hoy los conocemos.

Resulta evidente que cualquier ortodoxia no deja de ser una precuela construida sobre naturales heterodoxias, y sólo un estudio que admita tal continuidad retroactiva nos permitirá ver hasta dónde llega el tronco común de lo abrahámico, y hasta dónde se da esa asumida separación de los sistemas religiosos entre sí y entre cada uno de ellos y sus propias heterodoxias, pues judaísmo, cristianismo e islam no pueden estudiarse por separado ni existen tal y como hoy los reconoceríamos hasta al menos la Edad Media.

En el caso del islam, ese proceso debe servirnos para explicar sus genuinas fuentes culturales, en contra del mito de una aparición extraña, alienígena, invasiva y alteradora en la historia del Mediterráneo y a favor de la tesis de un surgimiento natural en función de la evolución de las ideas religiosas abrahámicas. Abraham es el referente mítico fundacional de tres sistemas religiosos —escrito Ibrahim en el *Corán* y en la mayor parte de las versiones árabes del *Antiguo Testamento*—. Desde el título de estas páginas traemos a colación la célebre imagen de Kierkegaard —la angustia de Abraham— con una intención irónica, la de dejar de considerar en tan alta estima el papel de los supuestos fundadores de sistemas religiosos —profetas— para lograr precisamente un objetivo final de este ensayo: desmitificar, a través del estudio concreto del islam, el carácter adánico de esos tres sistemas religiosos, así como reubicarlos en un lento proceso evolutivo de ideas religiosas ambiguas y humanas.

ALMUZARA

La idea motriz de estas páginas es sustituir el concepto mítico de transmisión textual por el de evolución en la historia de los sistemas religiosos. Cuando nos enfrentamos al estudio de las religiones, el dogma y la ortodoxia se presentan siempre avalados por la tradición —profetología, hermenéutica—, pero cualquier análisis científico y comparativo muestra que tales dogma y ortodoxia son en realidad innovaciones o selecciones de esa misma tradición. Es precisamente la fijación de esas innovaciones ortodoxas a la tradición —compuesta siempre también por las llamadas heterodoxias— la que configura los distintos sistemas religiosos abrahámicos —judaísmo, cristianismo e islam— tal y como hoy los conocemos.

Resulta evidente que cualquier ortodoxia no deja de ser una precuela construida sobre naturales heterodoxias, y sólo un estudio que admita tal continuidad retroactiva nos permitirá ver hasta dónde llega el tronco común de lo abrahámico, y hasta dónde se da esa asumida separación de los sistemas religiosos entre sí y entre cada uno de ellos y sus propias heterodoxias, pues judaísmo, cristianismo e islam no pueden estudiarse por separado ni existen tal y como hoy los reconoceríamos hasta al menos la Edad Media.

En el caso del islam, ese proceso debe servirnos para explicar sus genuinas fuentes culturales, en contra del mito de una aparición extraña, alienígena, invasiva y alteradora en la historia del Mediterráneo y a favor de la tesis de un surgimiento natural en función de la evolución de las ideas religiosas abrahámicas. Abraham es el referente mítico fundacional de tres sistemas religiosos —escrito Ibrahim en el *Corán* y en la mayor parte de las versiones árabes del *Antiguo Testamento*—. Desde el título de estas páginas traemos a colación la célebre imagen de Kierkegaard —la angustia de Abraham— con una intención irónica, la de dejar de considerar en tan alta estima el papel de los supuestos fundadores de sistemas religiosos —profetas— para lograr precisamente un objetivo final de este ensayo: desmitificar, a través del estudio concreto del islam, el carácter adánico de esos tres sistemas religiosos, así como reubicarlos en un lento proceso evolutivo de ideas religiosas ambiguas y humanas.

ALMUZARA

IBIC: HRH; HRAX 25€

9 788415 828082